BS2575
.8.G54

LEMCKE & BUECHNER
NEW ... YORK

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 27 1910
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BS2575
.8.G54
Section

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 27 1910
THEOLOGICAL SEMINARY.

Die Originalsprache

des

Matthäusevangeliums.

Historisch-kritische Untersuchung

von

Lic. Theol. Dietrich Gla,
Pfarrverweser in Welda, Diöz. Paderborn.

Paderborn und Münster.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1887.

BIBLIOTECA

Vorrede.

Selten ist der Lösung eines einleitungswissenschaftlichen Problems soviel Aufmerksamkeit gewidmet worden, als dies seit fast drei Jahrhunderten bei der Frage nach der Ursprache des Matthäusevangeliums der Fall ist. Trieb im 16. und 17. Jahrhundert vorwaltend ein dogmatisch-polemisches Interesse Protestanten und Katholiken zu immer wiederholten Untersuchungen dieses Gegenstandes, so wurden solche im laufenden Jahrhundert vorzugsweise durch das Streben hervorgerufen, die neutestamentlichen Schriften historisch und kritisch zu erforschen und namentlich die auf die Entstehungsverhältnisse derselben bezüglichen Fragen wissenschaftlich zu beantworten. Es war daher dem Verfasser kaum möglich, ganz neue und seither noch unberücksichtigte Momente in die Untersuchung einzuführen. Aber schon die Vollständigkeit der Zusammenstellung sowie die Vergleichung und Beurteilung des Bekannten, das specielle Eingehen auf die Ergebnisse der neuern Evangelienkritik, soweit sie für den Zweck dieser Untersuchung von Bedeutung waren, mußte als eine lohnende Arbeit erscheinen. Bei den protestantischen Exegeten gilt gegenwärtig mit geringen Ausnahmen die griechische Abfassung des ersten kanonischen Evangeliums als ausgemachte Sache, mag man den apostolischen Ursprung und die einheitliche Komposition desselben anerkennen oder nicht. „Heutzutage steht die griechische Originalität des ersten Evangeliums unbedingt fest", behauptet kategorisch ein Hauptvertreter der modernen Evangelienkritik. (Holtzmann, Lehrb. der hist.-krit. Einleitung in das N. Testament. 1885 S. 367). Der Verfasser verteidigt die in seiner Kirche von alters her überlieferte Nachricht von der hebräischen Entstehung des evang. sec. Matthaeum; wie er glaubt, mit guten Gründen. Das katholische Dogma behindert

übrigens in dieser Beziehung die freie Bewegung des Kritikers so wenig, daß es, sofern dabei die Echtheit und der inspirierte Charakter des Evangeliums nicht angetastet werden, der wissenschaftlichen Forschung durchaus freien Spielraum gewährt, wie denn auch von katholischen Gelehrten die gegenteilige Ansicht von der griechischen Abfassung thatsächlich ist verteidigt worden. An Vorarbeiten für die vorliegende Frage von katholischer Seite fand sich im Vergleich zu dem reichen von protestantischer Hand angehäuften Materiale nur weniges. Ist es ja eine bekannte Thatsache, daß das Feld der alt- und neutestamentlichen Isagogik von den Protestanten viel fleißiger und gründlicher bebaut wurde, als von den katholischen Theologen, allerdings nicht selten in destruktiver Tendenz und zum Nachteil des Offenbarungsglaubens. Außer den ziemlich kompendiarischen Erörterungen unsers Gegenstandes in den § 1 aufgeführten Einleitungswerken und Kommentaren stand mit Ausnahme der gelehrten Arbeiten von Schanz dem Verfasser nur die im Jahre 1826 zu Breslau erschienene ziemlich dürftige dissertatio historico-critico-exegetica de lingua originali evangelii sec. Matthaeum von Theophil Buslav zu Gebote. Das Erscheinen einer neuen Specialschrift über die Ursprache des ersten Evangeliums dürfte daher nicht ungerechtfertigt sein. Daß der Untersuchung über Papias und das von ihm vorhandene Matthäusfragment soviele Seiten gewidmet sind, dies könnte man, als strenggenommen zur Sache nicht gehörig, tadeln. Allein es empfängt dadurch das von dem alten Vater überlieferte Zeugnis eine festere geschichtliche Begründung und das Verständnis seines vielumstrittenen Inhaltes eine größere Klarheit. Nach diesen Vorbemerkungen sei die Arbeit dem theologischen Publikum übergeben, zugleich mit der Bitte um wohlwollende Aufnahme und nachsichtige Beurteilung derselben. Daß im Texte die neue deutsche Rechtschreibung zur Anwendung gekommen ist, werden ältere Leser hoffentlich nicht mißbilligen.

Welda (Kr. Warburg).

Der Verfasser.

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Seite

§ 1. Geschichtliche Bemerkungen über die Frage nach der Originalsprache des Matthäusevangeliums 1
§ 2. Bedeutung dieser Frage 9

Zweiter Abschnitt.

Historische Zeugnisse für die Originalität des Matthäusevangeliums.

§ 1. Vorbemerkungen 10
§ 2. Das Zeugnis des Papias 13
§ 3. Geschichtliche Stellung und Glaubwürdigkeit des Papias 15
§ 4. Exegese des Papiasfragmentes über Matthäus 28
I. τὰ λόγια 28
II. ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ, ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος 45
III. Ἑβραΐδι διαλέκτῳ 55
§ 5. Weitere Zeugnisse der Tradition für den hebräischen Urtext des ev. sec. Matthaeum 62
I. Irenäus 65
II. Pantänus 67
III. Origenes 72
IV. Eusebius 73
V. Hieronymus 76
VI. Die übrigen geschichtlichen Zeugen für den hebräischen Grundtext 77

Dritter Abschnitt.

Das Vorhandensein der hebräischen Urschrift in der alten Kirche bestätigt die Richtigkeit der Überlieferung vom hebräischen Matthäus . . . 80

Vierter Abschnitt.

§ 1. Das Verhältnis des Hebräer (Nazaräer)-Evangeliums zur Matthäusschrift 101
§ 2. Das Evangelium nach den Hebräern ist nicht durch Übersetzung aus dem griechischen Matthäus entstanden 115

Fünfter Abschnitt.

Seite

Die sprachlichen Verhältnisse Palästinas im apostolischen Zeitalter begünstigen die Annahme der hebräischen Abfassung des ersten Evangeliums . 122

Sechster Abschnitt.

Die Form der alttestamentlichen Citate im griechischen Matthäus bildet keine Instanz gegen die Annahme der hebräischen Abfassung des Matthäus-evangeliums 144

Siebenter Abschnitt.

Auch die originelle Darstellungsart des griechischen Evangeliums widerstreitet der Annahme seiner hebräischen Ursprünglichkeit nicht 164

Achter Abschnitt.

Der griechische Übersetzer des Evangeliums. Zeit und Ort der griechischen Übertragung 172

Erster Abschnitt.

Geschichtliche Bemerkungen über die Frage nach der Originalsprache des Matthäusevangeliums.

§ 1.

Bis zum Zeitalter der Reformation bestand innerhalb der christlichen Kirche unangefochten die einstimmige Tradition, daß der erste Evangelist sein Evangelium ursprünglich hebräisch, d. h. in der syrochaldäischen Landessprache Palästinas geschrieben habe. Eine dissentierende Stimme bezüglich dieses Punktes ist in den ersten 15 Jahrhunderten der christlichen Kirchengeschichte nicht laut geworden.[1]) Einerseits war das Interesse für die Untersuchung einleitungswissenschaftlicher Fragen in dieser Zeit nur gering und lebte man selbst noch im Mittelalter viel zu sehr in der Sache selbst, als daß man um das Beiwerk sich kümmern mochte,[2]) andererseits hatte man auch nicht die geringste Veranlassung, von der uralten und so übereinstimmend bezeugten Überlieferung abzugehen. Der erste, der diese anzutasten wagte, war der neologisierende Erasmus von Rotterdam,

---

[1]) „Bis zum 16. Jahrhundert erhielt sich die Angabe, daß Matthäus hebräisch geschrieben habe, mit einer so ausnahmslosen Einstimmigkeit, dergleichen wohl wenige Thatsachen der Geschichte für sich haben mögen". Feilmoser, Einleitung i. d. BB. d. Neuen Bundes. 1830. 2. Aufl. S. 40—41. Angesichts dieser Einhelligkeit der historischen Zeugnisse für einen hebräischen Matthäus erklärte denn auch Holtzmann unumwunden: „Allerdings befinden wir uns hinsichtlich der Grundsprache des ersten Ev. im Falle, der gesamten Tradition widersprechen zu müssen". Synopt. Evv. 1863. S. 270.

[2]) Auch von der mittelalterlichen Kirche galt noch, was Hilgenfeld, Einl. i. d. N. Testament. 1875. S. 1, von der alten bemerkt: „Man ging an die hl. Schriften nicht sowohl mit dem Bedürfnis, ihren geschichtlichen Ursprung, welchen man der kirchlichen Überlieferung gern glaubte, zu ermitteln, sondern vielmehr mit dem Verlangen, in die Tiefen der göttlichen Offenbarung einzudringen".

welcher, wie er in manchen andern Punkten mit herkömmlichen kirchlichen Anschauungen brach, die ursprünglich griechische Abfassung unsers ersten kanonischen Ev. wenigstens für wahrscheinlicher erklärte.[1]) Seine Ansicht, auf welche wir später zurückkommen werden, wurde zunächst adoptiert von dem ihm gesinnungsverwandten Kardinal Cajetan (Thomas de Vio) in seinem Kommentar zum Matthäusev. und von den meisten ältern protestantischen Theologen, wie Calvin, Beza, Ökolampadius, Matthias Flacius, Gerhard, Calov, Heidegger, nicht so sehr aus wissenschaftlichen, als dogmatisch-polemischen Gründen.[2]) Letztere fanden in der Aufstellung des Erasmus eine willkommene Handhabe zur Polemik gegen die Geltung der Vulgata und gegen die katholische Traditionslehre überhaupt. Denn stand fest, daß die Tradition in diesem Punkte irre, so konnte man mit scheinbarem Rechte die Zuverlässigkeit der mündlichen Überlieferung überhaupt in Zweifel ziehen, und gab man zu, daß wir in unserm griechischen Matthäus nur eine authentische Übersetzung besitzen, so hatte man das Recht verloren, den katholischen Satz von der Authentie der Vulgata zu bekämpfen, während der protestantischen Theorie von der inspiratio verbalis die Stütze entzogen war. Nach dem altreformatorischen Lehrbegriffe ist die Bibel das „Wort Gottes" in dem Sinne, daß Gott selbst aus ihr und durch sie zum Menschen redet. Gott selbst hat alles nach Inhalt und Ausdruck den biblischen Schriftstellern in die Feder diktiert (in calamum dictavit). Konsequenter Weise verteidigte die lutherische Kirche des 17. Jahrhunderts die Authentie des neutestamentlichen textus receptus, während die formula consensus Helvetici vom J. 1675 gegen jede kritische Emen-

---

[1]) Annotatt. in Matth. VIII, 23: Mihi videtur probabilius, hoc evangelium eadem fuisse scriptum lingua, qua ceteri scripserunt evangelistae. Übrigens sollen schon vor Erasmus die Anabaptisten, welche 1521 zuerst in Zwickau und Wittenberg auftraten, die damals nicht weiter beachtete Behauptung vorgetragen haben, unser Ev. scheine schon ursprünglich griechisch geschrieben zu sein; es könne also nicht identisch mit demjenigen sein, welches nach dem Zeugnisse des Papias bei Eusebius in hebräischer Sprache verfaßt sei. Vgl. Sixtus Sen. Biblioth. Sancta, VII, 2. p. 924.

[2]) Wir sehr bei ihnen das dogmatische Interesse im Vordergrunde stand, möge man aus Gerhards Worten ersehen: Cum nemine pugnabimus, qui Matthaeum Hebraice scripsisse statuit, modo concedat, Graecum textum apostolum vel apostolicum virum auctorem habere ac proinde esse authenticum. Annotatt. postumae in ev. Matthaei. p. 38.

dation des recipierten hebräischen Textes sich aussprach, „als wodurch das Fundament des Glaubens erschüttert werde". Daß mit dieser Annahme einer allgemeinen und strikten Verbalinspiration, die übrigens in der Folge von den protestantischen Theologen selbst als unhaltbar erkannt und modifiziert wurde, die Überlieferung, es sei der griechische Matthäus die Übersetzung der verloren gegangenen hebräischen Originalschrift, auf protestantischem Standpunkte unvereinbar war, lag auf der Hand; daher die Bekämpfung derselben.[1]) Matthias Flacius Illyricus († 1575), nachdem er mit 10 zum Teil aprioristischen Gründen gegen einen hebräischen Urtext argumentiert hat, erklärte geradezu: Summa si id semel constituatur, hunc librum initio Hebraice, non Graece scriptum et ab aliquo ignoti nominis auctoritatisve ac etiam fidei homine tanta praesertim libertate conversum esse, non parum profecto de ejus auctoritate decesserit, quod mehercule Christianis nullo modo ferendum est![2]) Dieser Grund gegen die hebräische Entstehung des Matthäusev. wurde von den Protestanten in und nach der Reformationszeit nachdrücklichst geltend gemacht, indem sie an der Behauptung festhielten, eine so wichtige Offenbarungsurkunde wie der hebräische Matthäus, sei, wenn anders dieser jemals existiert habe, durch Gottes Veranstaltung und durch die Sorgfalt der Kirche sicherlich erhalten geblieben. Joh. Jak. Wetstein[3]) und nach seinem Vorgange Joh. Gottl. Masch[4]) suchten der Erasmischen Hypothese zuerst eine festere wissenschaftliche Begründung zu geben, indem sie unter Verdächtigung der alten traditionellen Nachrichten zu gunsten eines hebräischen Urtextes vorzugsweise aus innern Gründen den Übersetzungscharakter des griechischen Ev. verneinten. Doch wurde um die Mitte des vorigen Jahrhunderts die unter den protestantischen Theologen bereits allgemein gewordene Annahme einer griechischen Originalschrift auf mehrere Jahrzehnte wieder verdrängt durch den Einfluß von Joh. David Michaelis[5])

[1]) Ganz richtig erklärte J. D. Michaelis, Einl. i. d. göttl. Schriften d. N. B. 1788. 4. Aufl. S. 997: „Haben wir von Mathäo den Grundtext verloren und nichts als eine griech. Übersetzung übrig, so können wir den Worten keine göttliche Eingebung zuschreiben".

[2]) Nov. Test. ex versione Des. Erasmi . . . . emendata, cum glossa compendiaria M. Flacii Illyr. Basil. 1570. pag. 1 sq.

[3]) *Ἡ Καινὴ Διαθήκη*, Nov. Test. graec. T. I. continens IV evangelia. Amstelod. 1751. pag. 223 sqq.

[4]) Abhandlung von d. Grundsprache d. Evang. Matth. Halle. 1755.

[5]) vgl. Anm. 1.

und Joh. Gottl. Eichhorn,[1]) welche die gegenteilige Ansicht in ihren Einleitungsschriften wieder zur Geltung brachten, nachdem übrigens schon der französische Oratorianer Richard Simon (1638—1712) den hebräischen Urtext in seiner epochemachenden Histoire critique du texte du N. Testament. Rotterdam, 1689, zunächst gegen Flacius auf sehr gelehrte und scharfsinnige Weise verteidigt hatte. Während Michaelis sich im ganzen an R. Simon anschloß, wie die Vergleichung seiner Einleitung mit der histoire critique zeigt, ging Eichhorn von der Voraussetzung eines aramäischen Urevangeliums aus und fand den entscheidenden Beweis dafür, daß dem griechischen Matthäus ein hebräisches Original zu Grunde liege, „in den vielen Stellen, die sich ohne die Voraussetzung des hebr. Grundtextes entweder gar nicht oder doch nicht so leicht erklären lassen, als es nach einer Rückübersetzung in das Hebräische oder Aramäische möglich ist (a. a. O. S. 477)." Da war es der katholische Zeitgenosse Eichhorns, Joh. Leonh. Hug (Prof. und Domkapitular zu Freiburg, gest. 1846), der Vater der neueren Einleitungswissenschaft, der die reformatorische Ansicht vom griechischen Matthäus wiederaufgriff und mit allem Aufwande seiner umfassenden Gelehrsamkeit und seltenen Kombinationsgabe aus äußern und innern Gründen zu erweisen suchte. Die aufs äußerste premierte Geistesschwäche des Papias, des ältesten geschichtlichen Zeugen für einen hebräischen Matthäus, der Mangel eines hebräischen Exemplares, die universelle Ausbreitung der griechischen Sprache im Judenlande zur Zeit Christi, die Form der alttestamentlichen Citate im Sprachgewande der Septuaginta gehören zu den hauptsächlichsten Gründen, womit er gegen die hergebrachte kirchliche Überlieferung argumentierte. „Die ganze historische Deduktion für einen hebräischen Matthäus beruhet, wenn wir alle Zeugnisse zu ihrem Ursprunge zurückverfolgen, auf der Aussage der Judenchristen, von welchen die Ebionäer in ihrer Sprache ein Buch besaßen, das sie *κατὰ Ματθαῖον* nannten".[2]) — Hugs Vorgehen fand den Beifall fast aller nachfolgenden protestantischen Theologen, die nun weniger mehr von dogmatischen als kritischen Gründen geleitet seinen Ausführungen beitraten, wiewohl nicht ohne mannigfache Modificationen und abweichende Auffassungen hinsichtlich der Verfasserschaft und Komposition des Ev. Was sie über diese Punkte sowie über das sprachliche

[1]) Einl. i. d. N. T. 1804. Bd. I. S. 477—489.

[2]) Einl. i. d. Schriften d. N. T. 1826. 3. Aufl. II. Teil S. 21.

Idiom wissenschaftlich erforscht und vorgetragen haben, ist niedergelegt in einer bedeutenden Zahl von Kommentaren, einleitungswissenschaftlichen und Bibelwerken, Specialschriften und theologischen Abhandlungen. Welche Stellung die Kritiker im einzelnen zu der Frage nach der Ursprache des ersten Ev. genommen, wird am klarsten hervortreten, wenn wir in dieser Hinsicht drei Richtungen unterscheiden.

a) Von einem Teile der Kritiker, meist der gläubigen Richtung angehörig, wird der griechische Ursprung des ersten Ev. unter Anerkennung seiner Echtheit behauptet. Die kirchliche Überlieferung, welche dem Matthäus ein hebräisches Ev. zuschreibt, beruht vom ersten Zeugnisse an auf einem Irrtum. Papias hat sich wahrscheinlich von den Judenchristen täuschen lassen, und von seinem Berichte sind alle folgenden Zeugnisse unmittelbar oder mittelbar abhängig. Das sog. εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους ist wahrscheinlich erst durch Übersetzung des griechischen Ev. ins Hebräische entstanden. Zu den Vertretern dieser Ansicht gehören vorzugsweise Schubert[1]), Paulus[2]), Theile[3]), Fritzsche[4]), Grawitz[5]), Schott[6]), Ungarelli[7]), Harleß[8]), Anger[9]), Roberts[10]), Grau[11]), Böhl[12]), Wichelhaus[13]), Keil[14]).

b) Die weitaus meisten Kritiker neuerer Zeit nehmen den Bericht des Papias über eine hebräische Schrift des Matthäus unbe-

---

[1]) Dissertatio, qua in sermonem, quo ev. Matth. conscript. fuerit, inquiritur. Gotting. 1810.

[2]) Theol.-exeg. Conservatorium 1822. I. S. 159 ff. Desselben exeg. Handb. I. 1. S. 36 ff.

[3]) In Winers und Engelhardts Neuem crit. Journal d. theol. Lit. 1824. I. 2. S. 198 ff.

[4]) Ev. Matth. recens. et cum comment. perpet. ed. Lips. 1826. § 2.

[5]) Sur la langue originale de l'évang. de St. Matth. Paris. 1827.

[6]) Isagoge hist.-crit. in libros N. Foederis. Jenae. 1830. § 22.

[7]) Praelect. de N. T. Romae. 1837. p. 41 sq.

[8]) Fabula de Matth. syrochald. conscr. Erlang. 1841. (Universitäts-Progr.).

[9]) Ratio, qua loci V. T. in evangelio Matth. laudantur, quid valeat ad illustrandam hujus evangelii originem, quaeritur, Partic. III. Lips. 1862. (Universitäts-Progr.).

[10]) Discussions on the Gospels. 2. ed. London, 1864.

[11]) Entwickelungsgeschichte des neutestam. Schrifttums. 1871. Bd. I. Vorher jedoch hatte Matthäus gegen die ebionitische Richtung in der jerusalemischen Kirche auf hebräisch die Spruchsammlung abgefaßt. S. 188.

[12]) Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu. 1873. S. 10.

[13]) Das Evangelium Matthäi. 1876. S. 26.

[14]) Kommentar über d. Evang. des Matthäus. 1877. S. 24 ff.

denklich als wahr an, behaupten aber: Wenn Papias melde, der Apostel habe ein Werk mit λόγια geschrieben, so solle damit nicht unser erstes kanonisches Evangelium, noch überhaupt eine Evangelienschrift im heutigen Sinne des Wortes, sondern, wie auch die Wortbedeutung von λόγια verlange, eine bloße Sammlung von Reden und Sprüchen des Herrn angezeigt werden. Aus dieser hebräischen Apostelschrift sei in den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrh. von einem uns nicht näher bekannten Verfasser unser jetziges Matthäusev. redigiert und dabei der geschichtliche Stoff aus Markus und der Tradition entlehnt worden. In den didaktischen Partieen des Ev. sollen die aramäisch geschriebenen λόγια noch wiedererkennbar sein. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß nach der Annahme einzelner Kritiker der Apostel der von ihm kompilierten Spruch- und Redensammlung selbst bereits geschichtliche Unter- und Zwischenlagen („historische Verumstandung") gab, so daß auch er schon eine Art Evangelienschrift lieferte. Diese Hypothese wurde zuerst von Schleiermacher in seinem berühmt gewordenen Aufsatze „über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien" aufgestellt.[1]) Auch Credner will, wie er in der Vorrede und S. 91 seiner Einleitung versichert, selbständig und noch vor Schleiermacher darauf verfallen sein. Dieselbe gelangte bald zum Range einer dominierenden Ansicht und wurde in der Folge von der Mehrzahl protestantischer Kritiker recipiert und ihren Untersuchungen über die Evangelien als vermeintlich feste Basis zu Grunde gelegt, die alte traditionell-kirchliche Ansicht dagegen fast allgemein aufgegeben, so daß Theodor Keim, Geschichte Jesu von Nazara, Bd. I. S. 54, schon vor Jahren behaupten konnte: „An einen Ursprung der Schrift aus hebräischer Sprache, die Meinung der alten Kirche, glaubt heutzutage kaum jemand mehr". Aus der großen Zahl der Gelehrten, welche der neuen Hypothese beitraten, seien hier nur die nächsten Nachfolger Schleiermachers, wie Schneckenburger[2]), Lachmann[3]), Weiße[4]), Reuß[5]), Wieseler[6]), Baumgarten-

---

[1]) Theol. Studien u. Kritiken. 1832. S. 735 ff.

[2]) Über d. Ursprung des ersten kan. Ev. 1834. S. 160 ff.

[3]) Studien u. Kritiken. 1835 S. 577 ff.

[4]) Evangel. Geschichte. I. Bd. S. 47.

[5]) Die Geschichte d. hl. Schriften d. N. T. 1842. Abteil. I S. 56. (5. Aufl. 1874. S. 183.)

[6]) Chronolog. Synopse d. vier Evv. 1843. S. 300.

Cruſius[1]), und von den ſpätern nur die bedeutendſten angeführt, als Meyer, Ewald, Köſtlin, Holtzmann, Weizſäcker, Réville, Scholten, B. Weiß, deren Werke im Verlaufe dieſer Schrift noch mehrfache Erwähnung finden werden. Von den Katholiken ſchloſſen ſich der Logiahypotheſe Sepp[2]) an, und Lutterbeck[3]) und Schegg[4]) inſofern, als ſie den Apoſtel zuerſt die λόγια im Sinne Schleiermachers, und ſpäter das Evangelium griechiſch bzw. hebräiſch abfaſſen laſſen.

c) Nur eine geringe Anzahl orthodox-proteſtantiſcher Theologen hielt an der hebräiſchen Abfaſſung des erſten Ev. durch Matthäus feſt: Olshauſen[5]), Guericke[6]), Ebrard[7]), H. Thierſch[8]), Kirchhofer[9]), Delitzſch[10]), Aßmann[11]), L. Schulze[12]), von denen mehrere, um ſich auf das griechiſche Ev. als authentiſche Apoſtelſchrift berufen zu können, nach dem Vorgange von Bengel und Schwarz den Apoſtel ſelbſt zum griechiſchen Überſetzer des Ev. machten. Im Sinne einer freien Bearbeitung anerkannten den Überſetzungscharakter des Ev. auch Klener, Sieffert, Meyer, Baur, Hilgenfeld, Rénan[13]).

Gegenüber ſolchen Meinungsverſchiedenheiten proteſtantiſcher Kritiker verharrte man katholiſcherſeits, wenn wir von den obengedachten Ausnahmen abſehen, bei der Tradition der alten Kirche und ſuchte ſie in einer Reihe von Einleitungsſchriften [Goldhagen[14]), Feilmoſer[15]),

---

[1]) Kommentar zu d. Ev. d. Matth. 1844. S. 26 f.

[2]) Leben Chriſti. 1842. VII. Bd. S. 71 ff. (Wiſſenſchaftl. Evangelienkritik). Geſchichte d. Apoſtel. 1866. S. XXVI ff. Das Hebräerevangelium oder die Markus- und Matthäusfrage. 1870. S. 104 ff.

[3]) Die neuteſtam. Lehrbegriffe. 1852. Bd. II. S. 130.

[4]) Sechs Bücher d. Lebens Jeſu. 1874. Bd. I. S. 9.

[5]) Echtheit d. 4 kanon. Evv. 1823. S. 88 ff. Kommentar z. Matth. 1830. S. 11—13.

[6]) Neuteſtam. Iſagogik. 1868. 3. Aufl. S. 131 ff.

[7]) Wiſſenſchaftl. Kritik d. evang. Geſchichte. 1868. 3. Aufl. S. 979 ff.

[8]) Verſuch zur Herſtellung d. hiſtor. Standpunktes für d. Kritik d. neuteſtam. Schriften. 1845. S. 185 ff.

[9]) Quellenſammlung z. Geſch. d. neuteſtam. Kanons. 1844. S. 85 ff.

[10]) Zeitſchrift für luth. Theol. 1850. III. Neue Unterſuchungen über d. kanon. Evv. D. Matthäusev. 1853.

[11]) Das Ev. des Ap. Matthäus. 1874. Bd. III. S. 29 ff.

[12]) Einleitung ins N. T. 1885. 2. Aufl. S. 423—24. (In Zöcklers Handb. d. theol. Wiſſenſchaften. Halbband II.)

[13]) Vgl. Holtzmann, Lehrb. d. hiſtor.-krit. Einleitung i. d. N. T. 1885. S. 367.

[14]) Introductio in s. scripturam V. et N. T. 1765. Pars I. pag. 238 sqq.

[15]) Einl. i. d. Bücher d. N. B. 1830. 2. Aufl. S. 38 ff.

Haneberg[1]), Patrizi[2]), Maier[3]), Reithmayr[4]), Danko[5]), Langen[6]), Schanz-Aberle[7])], Bibelwerken [Allioli[8]), Reischl[9])] und Kommentaren [Arnoldi[10]), Schegg[11]), Bisping[12]), Schanz[13]), Pölzl[14])] besonders durch den Hinweis auf ihre starke geschichtliche Bezeugung zu verteidigen und die Gegengründe zu entkräften. Dasselbe geschieht auch in der dissertatio hist.-crit.-exeg. de lingua originali evangelii sec. Matthaeum von J. Th. Buslav (Breslau, 1826), welcher bei Credner, Reuß, Meyer, Hilgenfeld, auch bei Langen, Einl. S. 20, mit Unrecht zu den Gegnern der hebräischen Abfassung gezählt wird.

Der Kuriosität wegen sei noch bemerkt, daß der Jesuit Harduin († 1729) in seinem Kommentare zum N. T. allen Ernstes behauptete, mit Ausnahme des Briefes an Philemon sei das ganze N. T., also auch das Matthäusevangelium, lateinisch geschrieben, während Bolten und Bertholdt das Aramäische der neutestamentlichen Litteratur als Grundsprache vindizierten. Beide Ansichten haben in der Wissenschaft niemals Anhänger gefunden und sind nur noch von litterarhistorischem Interesse.

---

[1]) Gesch. d. bibl. Offenbarung. 1876. 4. Aufl. S. 714 ff.

[2]) De evangeliis. 1853. lib. I. pag. 9 sqq.

[3]) Einl. i. d. Schriften d. N. T. 1852. S. 49 ff.

[4]) Einl. i. d. kanon. Bücher d. N. B. 1852. S. 356 ff.

[5]) Historia revelationis divinae N. T. 1862. pag. 268 sqq.

[6]) Grundriß d. Einl. i. d. N. T. 1868. S. 20 ff. (2. Aufl. 1873.)

[7]) Einl. i. d. N. T. 1877. S. 3 ff. Die kürzlich zu Paris (als Teil der Historica et critica introductio in Utriusque Testamenti libros sacros. 1885) erschienene Introductio specialis in singulos N. T. libros des Jesuiten Cornely konnte Verfasser nicht mehr verwerten, während von Kaulens Einl. i. d. heil. Schrift A. u. N. Testamentes (Freiburg 1876—1881), welche wiederholt in dieser Abhandlung benützt und citiert worden, der betreffende Teil die Presse noch nicht verlassen hat.

[8]) Heil. Schrift d. A. u. N. Testam. 11. Stereotyp-Ausg. 1872. Bd. III. S. 6.

[9]) Die hl. Schriften d. N. Testam. übersetzt. 2. Aufl. 1870. S. XVI.

[10]) Kommentar z. Ev. d. hl. Matthäus. 1856. S. 23 ff.

[11]) Ev. nach Matthäus übers. u. erkl. 1856. S. 11 ff.

[12]) Erklärung d. Ev. nach Matthäus. 1867. 2. Aufl. S. 27 ff.

[13]) Kommentar über d. Ev. d. hl. Matthäus. 1879. S. 8 ff.

[14]) Kurzgefaßter Kommentar zum Ev. d. hl. Matthäus mit Ausschluß der Leidensgeschichte. 1880. S. XV ff.

Bedeutung dieser Frage.

§ 2.

Oben wurde bereits ausgeführt, wie den reformatischen Theologen der von ihnen aufgestellte Inspirationsbegriff die nächste Veranlassung war, die griechische Ursprünglichkeit unsers ersten kanonischen Ev. zu behaupten. Dabei blieb die Frage nach der Echtheit des letztern anfänglich durchaus unberührt, wie auch die ganze patristische und mittelalterliche Zeit hindurch mit einziger Ausnahme des Manichäers Faustus (gegen Ende des 4. Jahrh.), soweit wir wissen, von keiner Seite daran gezweifelt worden war. Während die katholische Kirche die Authentie und den inspirierten Charakter dieses Ev. zugleich dogmatisch feststellte (Syn. Trid. sess. IV. de can. script.), hat sie über die Grundsprache desselben sich nirgends ausgesprochen. Sie hatte sowenig Ursache dazu, als sie eine Veranlassung fand, dieselbe Frage etwa bezüglich des alttestamentlichen Buches der Weisheit oder bezüglich des Hebräerbriefes definitiv zu entscheiden. Bei einer Meinungsverschiedenheit über die Ursprache bleibt das kirchliche Dogma von der Echtheit und Inspiration unangetastet, und ist dieser Punkt der Diskussion freigegeben, so lange nicht mit der Abweichung von der kirchlichen Überlieferung die Authentie des Ev. selbst in Anspruch genommen wird.[1]) Insofern aber viele neuere Kritiker weitergehen und behaupten: Da alle Aussagen der Alten, der Apostel Matthäus sei Verfasser einer Evangelienschrift, sich auf einen hebräischen Aufsatz dieses Inhaltes bezögen, nicht aber auf einen griechischen, und darum das Buch, das der Kanon unter dessen Namen in sich schließt, dem genannten Autor abzusprechen und als ein späteres nachapostolisches Produkt zu bezeichnen sich für berechtigt halten, tritt die Untersuchung über die Ursprache des Matthäusev. mit der Frage nach dessen Echtheit in die engste Verbindung und wird, indem die hebräische Originalität nachgewiesen wird, zugleich ein indirekter Beweis für dessen apostolischen Ursprung geführt.[2])

---

[1]) „Die Frage über den Charakter der hl. (Matthäus-) Urkunde, ob sie Original, ob Übersetzung, ist von der Kirche freigegeben, und gehört strenggenommen nicht einzig vor das Forum der Theologie, sondern unterliegt der historischen Kritik". Sepp, Gesch. d. Apost., Vorrede S. XXVIII.

[2]) Reithmayr, Einl. i. d. kanon. BB. d. N. B. 1852. S. 359.

In der vorliegenden Abhandlung soll diese Untersuchung in der Weise angestellt werden, daß zunächst die äußern oder historischen Zeugnisse für einen hebräischen Matthäus auf ihre Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit geprüft und die Einwendungen dagegen als unmotiviert zurückgewiesen werden. Darauf wird gezeigt werden, daß weder die oft erhobene und bis in die neueste Zeit wiederholte Einrede, es habe niemand das hebräische Original gesehen, noch die Behauptung, es sei die kirchenväterliche Tradition durch Verwechselung mit dem Hebräerev. entstanden, eine Instanz gegen die Richtigkeit der letztern bilde, daß vielmehr die Existenz des evang. sec. Hebraeos zu dieser als bedeutsame Bestätigung ihrer Richtigkeit hinzukomme. Weiterhin soll auf die sog. positiven Gründe gegen einen hebräischen Matthäus eingegangen und dargethan werden, daß auch die sprachlichen Verhältnisse Palästinas im ersten christlichen Jahrhundert sowie die formelle Beschaffenheit des griechischen Ev., seine Diktion, und die Art der Anführung alttestamentlicher Stellen in demselben, die Annahme hebräischer Abfassung nicht notwendig ausschließen. Den Schluß soll eine Beurteilung der alten Nachrichten über den mutmaßlichen Übersetzer des Grundtextes, sowie eine Untersuchung über Zeit und Ort der griechischen Übertragung bilden.

Zweiter Abschnitt.

Historische Zeugnisse für die hebräische Originalität des Matthäusevangeliums.

§ 1.

Vorbemerkungen.

Über die Ursprache des N. T. sowie über alle die neutestamentliche Textgeschichte betreffenden Punkte würden wir in vollster Klarheit sein, wenn wir die Urschriften (αὐτόγραφα) von der Hand der neutestamentlichen Schriftsteller noch besäßen. Allein diese sind schon sehr früh verloren gegangen, und es findet sich selbst im tiefsten Altertume keine Spur mehr davon. Zwei Stellen, die eine im

Briefe des hl. Ignatius an die Philadelphier c. 8, die andere bei Tertullian in dessen Werke de praescr. c. 36 sind mit Unrecht von den apostolischen Autographen verstanden worden. Eine Nachricht im Chron. pasch. p. 11 ed. Bonn., wonach noch im 4. Jahrh. das eigenhändige Original des Johannesev. (*ἰδιόχειρον τοῦ εὐαγγελιστοῦ*) zu Ephesus bewahrt worden sei, ist nicht alt genug. Noch apokrypher und unbestimmter lautet eine Mitteilung des Theodorus Lektor aus dem 5. Jahrh., nach welcher im Grabe des Apostels Barnabas auf Cypern das ev. sec. Matth. (*ἰδιόγραφον τοῦ Βαρνάβα*) aufgefunden sei (vgl. III. Abschn.). Auch das Autographum des Markusev., wovon man in Prag und Venedig Bruchstücke zu besitzen glaubte, ist nichts als die Vulgataübersetznng. Den Grund für diesen frühzeitigen Verlust haben wir zunächst teils in dem damals gebräuchlichen dünnen Papier, teils in dem vielfältigen Umhersenden der einzelnen neutestamentlichen Autographen zu suchen, dann aber auch in der Geschicklichkeit der alten Abschreiber im Nachahmen der Schriftzüge, wodurch leicht eine Verwechselung der Abschriften mit den Originalen und eine minder sorgfältige Aufbewahrung der letztern entstehen konnte. Endlich war auch die Aufmerksamkeit der alten Urzeit nicht so sehr auf das tote schriftliche als lebendige mündliche Wort gerichtet. Christus selbst hatte nur mündlich gepredigt, nichts Schriftliches hinterlassen, und auch seinen Jüngern nur den Auftrag zu lehren, nicht zu schreiben gegeben. Bei der Errichtung des N. B. durch Christus verhielt es sich ganz anders als bei der des Alten durch Moses, wobei zugleich die steinernen Tafeln des Gesetzes und das Buch der Thora als bleibende Urkunde niedergelegt wurden. In der neutest. Heilsökonomie war von vornherein alles auf die Persönlichkeit der Zeugen und die Wirksamkeit des hl. Geistes gegründet. Auch hatte nur das lebendige Wort geistige Zeugungskraft (Röm. 10, 17). Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß wir den Wert der apostolischen Autographen für die ersten Christen nicht so hoch anschlagen dürfen, als wir nach unsern litterarischen Bedürfnissen und nach unserer kritischen und archivalischen Sorgfalt zu thun geneigt sein könnten. Eben hierin liegt aber auch der hauptsächlichste Erklärungsgrund für das frühzeitige Verschwinden derselben aus dem Schoße der christlichen Gemeinden. Zwar hatte man ohne Zweifel bald nach ihrer Entstehung die Originalschriften durch zahlreiche Kopieen vervielfältigt und dadurch die Erhaltung der hl. Texte

gesichert. Es schien dies um so mehr geboten, als in der Folge viele (Luc. c. 1.), und darunter gewiß auch manche Unberufene, es unternahmen, die Geschichte Jesu schriftlich darzustellen. Auch bildete sich bald um das wunderbare Leben und Wirken des Herrn ein Kreis religiöser Sage und Dichtung, wodurch der eigentliche historische Kern leicht alteriert werden konnte. Die mündliche Überlieferung besonders von Dingen, die ihrem ganzen Wesen nach übernatürlich waren, mußte nur zu bald in Legende ausarten. Die Verehrung ist da, wie die Erfahrung lehrt, nicht eine Schranke gegen sagenhafte Erweiterung, sondern bietet ihr vielmehr die Hand. Je mehr man sich von der apostolischen Zeit entfernte, schwand auch die nähere Anschauung aller der Verhältnisse, aus denen die Schriften des N. B. hervorgegangen waren. Nicht nur daß allmählich in Vergessenheit kam, wann und wo manche der letztern entstanden und was Veranlassung und Zweck ihrer Abfassung gewesen, bei einigen, den sog. Antilegomenen, ging sogar die Kenntnis der Namen der Verfasser selbst zeitweilig in der Überlieferung unter oder wurde wenigstens unsicher und schwankend. Um so schätzbarer mußten daher von jeher die Berichte derjenigen Schriftsteller erscheinen, welche durch Mitteilung der alten kirchlichen Traditionen über die genannten Punkte mehr oder weniger sichere Aufschlüsse geben. Ihre Berichte sind um so zuverlässiger, je übereinstimmender sie bezeugt sind, je kritischer sie bei ihren Relationen verfuhren und je lauterer die Quellen waren, aus denen sie schöpften. Eine solche Zuverlässigkeit und Einstimmigkeit der Mitteilung nun, verbürgt durch die glaubwürdigsten Berichterstatter, die progressiv bis an den Anfang des 2. Jahrhunderts hinaufreichen, bestand innerhalb der Kirche bezüglich der Thatsache, daß der Evangelist Matthäus sein Ev., und zwar wesentlich in demselben Umfange, worin es uns gegenwärtig vorliegt, in hebräischer, d. h. in der syrochaldäischen Landessprache Palästinas verfaßt habe.

Die Frage nach der Ursprache einer Schrift ist ebenso wie die nach dem Verfasser derselben, nach der Zeit und dem Orte, der Veranlassung und dem Zwecke der Abfassung ihrer Natur nach zunächst eine historische, weil ein geschichtliches Factum betreffend, und kann daher an erster Stelle auch nur mit geschichtlichen Zeugnissen beantwortet werden. Die innern Argumente, hergeleitet aus dem Inhalte, Endzwecke und Sprachcharakter eines Buches, sowie die aus den Zeitverhältnissen entnommenen, sind für die Entscheidung dieser

verschiedenen Fragen erst von sekundärer Bedeutung und kommen als verstärkende Momente zu den äußern oder geschichtlichen hinzu. Im Kollisionsfalle gebührt den äußern Zeugnissen der Vorzug, es sei denn, daß sich deren Unhaltbarkeit bis zur Evidenz nachweisen läßt.[1])

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir nun zur Prüfung der traditionellen Nachrichten über die hebräische Ursprünglichkeit unsers Ev. über, um uns zu überzeugen, ob sie geeignet sind, für das, was sie aussagen, Glauben zu verdienen oder nicht.

§ 2.

Das Zeugnis des Papias.

Die Reihe der kirchlichen Zeugen für einen hebr. Matthäus eröffnet Papias, Bischof von Hierapolis in Phrygien. Über die Lebensumstände dieses in der alten Kirche angesehenen und vielgenannten Mannes haben uns besonders Irenäus und Eusebius einige Nachrichten aufbewahrt. Ersterer erklärt ihn für einen Schüler des Apostels Johannes und Freund des Polykarpus und nennt ihn einen Mann der alten Zeit, der eine Schrift in 5 Büchern verfaßt habe. Diese bildeten das *λογίων (λόγων) κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγράμματα* s. *βιβλία πέντε* betitelte[2]), in der Regel der Kürze wegen

---

[1]) Dieses allein richtige Verhältnis ist, wie die Geschichte der Kritik der hl. Schriften beweist, nicht immer gewahrt worden. Häufig hat man, gestützt auf subjektive Argumente, zumal wenn noch falsche dogmatische Voraussetzungen mitwirkten, das gerade Gegenteil von dem aufgestellt, was die geschichtlichen Zeugnisse aussagten. Dies hat vor allem in der Streitfrage über die Grundsprache unsers Ev. recht deutlich beobachtet werden können. So glaubte beispielsweise der Magdeburger Centuriator Matth. Flacius, aus einer Reihe innerer Gründe sonnenklar beweisen zu können, daß Matthäus nicht anders als griechisch habe schreiben können. Natürlich war solches nur möglich bei gänzlicher Ignorierung der patristischen Auktoritäten für einen hebräischen Matthäus. Für Kritiker dieser Art sind die derben, aber zutreffenden Worte des alten lutherischen Theologen Schwarz (de Soloecism. discipul. Jesu antiquatis. 1730, p. 47) geschrieben: Antiquitatis consensui pertinaciter et praefracte refragari cujusdam temeritatis esse videtur et impudentiae.

[2]) „So hatte Papias sein Werk überschrieben; denn nur wenn auch die letztern Worte dem Titel angehören, erklärt sich der sowohl der Schwierigkeit als der textkritischen Beglaubigung wegen vorzuziehende Genitiv". Zahn, i. d. Theol. Stud. u. Kritiken, 1866, S. 668—9. Das Werk, welches bestimmt noch dem Irenäus, Eusebius, Hieronymus, Photius, Ökumenius, Theophylakt vorlag, wurde

λογίων κυριακῶν ἐξήγησις citierte Werk des Papias. Eusebius ist geneigt, ihm die Ehre eines Apostelsjüngers abzusprechen. Er erwähnt sein Verhältnis zu Johannes Presbyter in Ephesus und zu den übrigen Herrenjüngern und teilt einzelne Proben aus seinem verloren gegangenen Werke mit.

Für unsern Zweck liegt die Bedeutung des Papias in der wertvollen Notiz, welche derselbe bei Eusebius KG. III, 39, 16 über die schriftstellerische Thätigkeit des Apostels Matthäus giebt. A. a. O. unmittelbar nach dem berühmten Markusfragmente teilt er darüber folgendes mit: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο* (*συνετάξατο*), *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ, ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*[1]). Diese wenigen, aber inhaltreichen Worte sind, vornehmlich seitdem die synoptische, d. h. die Frage über das Verhältnis der drei ersten Evangelien zu einander, in Fluß gekommen, oftmals Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung und Kontroverse gewesen, ohne daß dadurch bis jetzt eine übereinstimmende Ansicht über ihren Inhalt erzielt worden wäre. Deshalb können wir uns auch hier der Aufgabe nicht entziehen, dieselben einer kurzen Analyse zu unterwerfen. Wir thuen es in der Weise, daß wir zuerst den Begriff des vielgedeuteten Ausdrucks *λόγια* im Kontexte unserer Stelle festzustellen suchen, sodann die Erklärung der Worte *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ, ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* und *Ἑβραΐδι διαλέκτῳ* geben. Der Interpretation der Textesworte selbst schicken wir eine kurze Untersuchung über die geschichtliche Stellung und oft beanstandete Glaubwürdigkeit des Papias voraus.

---

nach Gallandis Angabe noch im J. 1218 vollständig in der Manuskriptensammlung der Kirche zu Nismes in Frankreich bewahrt. Zufolge einer Mitteilung von Prof. Bickell i. d. Innsbr. Zeitschr. f. kath. Theol. 1879, S. 799 ff. besaß auch das Kloster Stams in Tirol laut Katalog der dortigen Bibliothek vom 10. Mai 1341 einen Papiaskodex in lateinischer Übersetzung (Papias cum sermonibus diversis). Gegenwärtig sind nur noch Fragmente von der papian. Schrift bei Iren., Eus., Apollin. und Anastasius Sinaita vorhanden, die von Grabe, Routh, Gallandi, Kirchhofer in ihren Quellensammlungen zusammengestellt sind.

[1]) In dieser Schrift wird die Kirchengesch. des Eusebius stets nach der Edition von F. A. Heinichen, Leipzig, 1868, citiert. Die Textausgabe von H. Lämmer, Schaffhausen, 1859—62, weicht in der Kapitelangabe mannigfach davon ab.

§ 3.

Geschichtliche Stellung und Glaubwürdigkeit des Papias.

Ein Schriftsteller verdient Glauben für seine Berichte, wenn feststeht, daß er die Wahrheit sagen konnte und wollte. Diese zwei Requisite, welche beispielsweise die Einleitungswissenschaft von den Verfassern der hl. Bücher nachweiset, sind bei unserm Autor vorhanden.

Papias konnte die Wahrheit sagen. Die Nähe des apostolischen Zeitalters und der dadurch ermöglichte klare Einblick in alle jene Verhältnisse, unter denen die neutestamentlichen Schriften entstanden waren, die Natur seines Amtes, seine Reisen und sein reger Verkehr mit Männern der christlichen Urzeit, alles dieses war vorzüglich geeignet, ihn dazu in Stand zu setzen. Und sein Zeugnis selbst ist um so unverdächtiger, je weniger es mit den dogmatischen Anschauungen seines Zeitalters in Zusammenhang steht. Die Zeit, worin Papias sein bischöfliches Amt verwaltete und den mannigfaltigen Stoff zu seinem spätern Werke sammelte, fällt in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts, während sein Kindheits- und Jünglingsalter bestimmt noch dem ersten angehört. Letzteres steht außer Zweifel, da sich beweisen läßt, daß Papias ein Jünger des Apostels Johannes war; und in seiner obigen Mitteilung über eine hebräische Matthäusschrift würden wir ein Zeugnis von apostolischer Ursprünglichkeit besitzen, wenn feststände, daß er seine Nachricht von diesem Johannes, und nicht vielmehr von dem Eus. h. e. III, 39, 4 in Verbindung mit Ariston vorkommenden und πρεσβύτερος zubenannten Johannes oder aus einer andern Quelle empfangen hätte.

Nun aber ist seit den Tagen des Irenäus und Eusebius die johanneische Jüngerschaft des Papias oft behauptet und bestritten worden. Als ältester Gewährsmann derselben tritt Irenäus auf, Bischof von Lugdunum (Lyon) in Gallien, geb. zwischen 135 bis 145, gest. 202. Er sagt adv. haer. V, 33, 4 von Papias: Haec autem et Papias, Joannis auditor, Polycarpi autem contubernalis, vetus homo, per scripturam testimonium perhibet in quarto librorum suorum: sunt enim illi quinque libri conscripti, während er kurz vorher (§ 3) redet von presbyteri, qui Joannem discipulum Domini viderunt, unter denen er zweifelsohne auch den Papias begreift. Dasselbe las auch Eusebius in dem griechischen Originale

des Irenäus: *Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς*, h. e. III, 39, 1. Hier ohne weiters bei Irenäus eine Personenverwechselung mit Dorner[1]) und Mangold[2]) oder eine Gedächtnisirrung mit Steitz[3]) anzunehmen, dazu liegt kein Grund vor[4]). Wollen wir auch auf die Nachricht des zeitlich fernstehenden Hieronymus[5]), Irenäus sei selbst ein Schüler des Papias gewesen, kein Gewicht legen, wiewohl der Glaubwürdigkeit dieser Behauptung an sich nichts im Wege steht, da Irenäus wie mit Polykarpus, ebenso mit dessen ungefährem Alters- und Amtsgenossen Papias recht wohl persönlich verkehrt haben konnte, so dürfen wir doch, wo es sich um die Relation eines bloßen geschichtlichen Faktums handelt, dem Irenäus nicht sofort ohne zwingende Gründe allen Glauben absprechen. Fällt sein Umgang mit Polykarpus auch in sein frühes Jugendalter (*κατὰ τὴν νέαν ἡλικίαν*, h. e. V, 5, 9; V, 20, 5), und mochten von da ab bis zu der Zeit, wo er seine Nachricht über die persönliche Beziehung des Papias zu dem Lieblingsjünger niederschrieb, eine geraume Zeit verflossen und manche neue Eindrücke seiner Erinnerung eingeprägt sein, was sein unvergeßlicher Lehrer Polykarp über den denkwürdigen Verkehr mitgeteilt hatte, den er selbst mit dem letzten der Apostel gepflogen, sowie über die Männer, die außer ihm dem geweihten Kreise des Apostels angehört hatten, konnte nicht so leicht aus seiner Seele verwischt werden. Wir haben es hier mit einer Jugenderinnerung des Irenäus zu thun, und Jugenderinnerungen pflegen bekanntlich mit eigentümlicher Zähigkeit im Gedächtnisse zu haften[6]). Und war denn der alte Kirchenvater lediglich auf seinen Lehrer als die absolut einzige Quelle für seine Mitteilung angewiesen? Kann nicht außer diesem hie und da noch ein *ἀρχαῖος ἀνήρ* gelebt haben, bei dem er zuverlässige Erkundigungen über Papias einziehen

---

[1]) Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Pers. Christi Bd. I, S. 217.

[2]) Bleek-Mangold, Einl. S. 114.

[3]) Theol. Stud. u. Crit. 1868. S. 65.

[4]) Auch Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877. S. 510, weiset diese Annahme ab: „Sollte es sich wirklich so verhalten? Sollte schon Irenäus, der Jünger des Polykarpus von Smyrna, dieses Genossen des Papias, irrtümlich den Papias als Hörer des Apostels Johannes bezeichnet haben?“

[5]) ep. 75: Irenaeus, vir apostolicorum temporum et Papiae auditoris evangelistae Joannis discipulus.

[6]) *Αἱ γὰρ ἐκ παίδων μαθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ.* Iren. ep. ad Florin. (h. e. V, 20, 6).

konnte? Zudem stellt Irenäus seine Aussage über das unmittelbare Hörerverhältnis des Papias zum Apostel Johannes ganz mit der Bestimmtheit einer geschichtlichen Thatsache hin. Hätte er eine bloße Sage referieren wollen, so würde er dies gewiß auch durch eine entsprechende Ausdrucksweise, etwa durch einen Satz mit λέγουσι, λόγος ἔχει oder ähnlich angedeutet haben. Wenn Steitz a. a. O. S. 65 mit andern einwendet, es könne in dieser Frage das Ansehen des Irenäus und der Tradition schon deshalb kein Gewicht haben, weil wir noch eine Erklärung des Papias über seine Gewährsmänner besäßen, so will dies nicht viel sagen. In der Vorrede seines Werkes (h. e. III, 39, 3) bemerkt Papias: „Ich werde aber kein Bedenken tragen, auch alles das, was ich einst von den Presbytern richtig erfahren (καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον) und meiner Erinnerung wohl eingeprägt habe, samt den Erklärungen zusammenzustellen, da ich von der Wahrheit desselben überzeugt bin". Er giebt hier eine zweite Quelle an, der er neben der ersten vielleicht vorher genannten (schriftlichen?) das Material seiner schriftstellerischen Darstellung entnahm. Eine mündliche Quelle für ihn waren also die πρεσβύτεροι, ein Ausdruck, über dessen Umfang und Inhalt unten noch Näheres gesagt werden muß. Daneben hielt er auch Umfrage bei den παρηκολουθηκότες τοῖς πρεσβυτέροις (§ 4) und erkundete von ihnen die Aussagen der Apostel, von denen sieben, darunter Johannes, namentlich aufgeführt werden. Wäre nun Papias wirklich des Johannes ἀκροατὴς καὶ αὐτόπτης gewesen, so würde er, meint man, das sicher hier nicht verschwiegen und ihn als seine unmittelbare Quelle namhaft gemacht haben. Allein man übersieht, daß sein Verkehr mit dem Apostel in seine ersten Jünglingsjahre fällt, wo das Verständnis und Interesse für Mitteilungen von der Art, wie sie Papias später im gereiften Alter zum Gegenstande so eifriger Nachforschungen machte, nicht gar groß zu sein pflegt, und daß er von den vorerwähnten Presbytern, die mit den Aposteln viel länger umgegangen, ja selbst zum Teil μαθηταὶ τοῦ κυρίου, d. h. Herrenjünger im weitern Sinne, gewesen waren, wie Aristion und der Presbyter Johannes, viel sicherere und ergiebigere Aufschlüsse über Jesus und seine Apostel empfangen konnte, als er sich selbst auf Grund seines frühern persönlichen Verkehrs mit dem Apostel zu geben vermochte. Daneben aber soll mit nichten geleugnet werden, daß gewiß auch ihm selbst noch manches denkwürdige Wort des hochangesehenen

Apostelgreises bis in sein späteres Alter in der Erinnerung geblieben war. Man hat ferner keinen Anstoß daran genommen, daß Papias versichert, von andern erforscht zu haben, was Aristion und der Presbyter Johannes gesagt haben, wiewohl er beide persönlich gekannt hatte. Warum findet man es so auffällig, daß er ein gleiches in Bezug auf den Apostel Johannes that, zumal dieser ihm zeitlich viel ferner stand als jene? Wenn er demnach für seine Mitteilungen nicht ausdrücklich auf den Apostel als deren unmittelbaren Gewährsmann sich berufen hat, so darf dies dem Gesagten zufolge nicht befremden. In Bezug auf die von ihm gemeldeten Wunderberichte und Erzählungen über Zustände des künftigen tausendjährigen Reiches werden wir dies ohnehin gar nicht einmal erwarten dürfen. Manche davon tragen in der That ein gar zu wenig apostolisches Gepräge und verraten deutlich, daß bei ihrer Entstehung der umbildende Einfluß einer schwärmerisch religiösen Phantasie bereits stark mitgewirkt hat. Es ist somit kein Grund vorhanden, das Zeugnis des Irenäus von des Papias persönlicher Bekanntschaft mit Johannes in Zweifel zu ziehen, zumal demselben die einstimmige Tradition der spätern Kirche bestätigend zur Seite steht. Der Reihe nach berichten dasselbe von Papias in den folgenden Jahrhunderten Apollinaris, B. von Laodicea, Hieronymus in der angeführten ep. 75 (S. 16), Anastasius Sinaita und Maximus Confessor, ohne sich auf Irenäus als ihre Quelle zu beziehen[1]).

Zu diesen Zeugen gehört auch Eusebius, der nicht nur die oben citierten Worte des Irenäus griechisch aufbewahrt (h. e. III, 39, 1), sondern im 2. Teile seines Chronikons von diesem Vater auch eine Angabe über die Lebensdauer des Johannes beibringt. Er sagt ad Olymp. 220 p. 281 (ed. Auch.): Joannem apostolum usque ad Trajani tempora permansisse tradit, post quem ejusdem auditores agnoscebantur Papias Hierapolitanus et Polycarpus, Smyrnaeorum regionis episcopus. Ob das von post quem . . . . an Gesagte ebenso wie das Vorausgehende auf dem Zeugnisse des Irenäus beruht oder eine selbständige Äußerung des Eusebius ist, läßt sich aus dem Texte selbst nicht ersehen. Das letztere ist aber wahrscheinlicher, da auch Hieronymus in seiner Bearbeitung des Chronikons den Relativsatz dem Eusebius in den Mund legt, und Irenäus an

---

[1]) Die Belegstellen bei Zahn a. a. O. S. 656 f.

den beiden Stellen (II, 22, 5 und III, 3, 4), wo er von des Johannes langer Lebensdauer redet, von Papias und Polykarpus gänzlich schweigt.

Um so auffallender ist es, daß Eusebius in der Kirchengeschichte, nachdem er die obige Stelle des Irenäus griechisch angeführt hat, sogleich dazu übergeht, Zweifel an der Richtigkeit ihres Inhaltes vorzubringen. Er sagt nämlich § 2: *αὐτός γε μὴν ὁ Παπίας κατὰ τὸ προοίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἐμφαίνει.* Man hat vermutet, Eusebius müsse in dem uns nicht weiter bekannten Proömium des papianischen Werkes notwendig etwas gelesen haben, worauf er sein negierendes Urteil gründe. Allein bei dieser Voraussetzung bleibt es unerklärlich, warum er, da er doch ein sichtliches Interesse an der Frage nimmt, auf Grund des Gelesenen sein Urteil nicht näher motiviert. Vielmehr hat er aus dem, was er unmittelbar auf obige Worte folgen läßt, seine falsche Schlußfolgerung gezogen. Er fährt nämlich fort: *παρειληφέναι δὲ τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων διδάσκει δι' ὧν φησι λέξεων. Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις.* Hier ist augenscheinlich, daß er aus der angeführten Stelle geschlossen hat, Papias habe den Apostel Johannes nicht selbst gehört, weil er sich nach den Reden der Apostel bei andern erkundigte. Wir haben vorhin bereits ausgeführt, warum Papias dies ungeachtet einer persönlichen Bekanntschaft mit dem Apostel recht wohl thun konnte. Zudem stellte er dieselbe Nachfrage ja auch in Bezug auf Aristion und den Presbyter Johannes an, die er nach seiner eigenen Versicherung ganz unzweifelhaft kannte. Inwieweit den Eusebius subjektive Motive, als Vorurteil und Abneigung gegen den Chiliasten Papias, beeinflußt haben, diesem die Würde eines Aposteljüngers abzusprechen, läßt sich schwerlich ausmachen. Jedenfalls waren solche Motive nicht in dem Maße bei ihm wirksam, als ihm häufig imputiert worden ist. Es liegt daher kein Grund vor, der uns bewegen könnte, in das Urteil des Eusebius einzustimmen, mögen ihm auch viele Spätere gefolgt sein. Vielleicht wollte aber jener mit den Worten *αὐτός γε μὴν — ἐμφαίνει* (siehe o.) nur eine bloße Vermutung aussprechen, wenn nämlich das Verb *ἐμφαίνειν* hier soviel als „andeuten", „merken lassen" heißt, welche Bedeutung es nachweislich haben kann. Wir

wundern uns daher nicht, wenn der Quell der übereinstimmenden Überlieferung der spätern Kirche über Papias' Stellung zum Apostel Johannes Irenäus und nicht Eusebius geworden ist. Und statt mit Steitz (S. 65) zu behaupten: „daß von den Spätern keiner die Gründe des Eusebius widerlegt hat, beweist noch gar nicht, daß sie dieselben einer Widerlegung nicht würdig gehalten haben, sondern nur, daß sie dem von Irenäus betretenen Wege blindlings gefolgt sind", sagen wir richtiger: Die spätern Schriftsteller haben die Bürgschaft des um volle 100 Jahre früher lebenden und daher den Verhältnissen näherstehenden und besser informierten Bischofs von Lyon für sicherer gehalten, als die des spätern Kirchenhistorikers (gest. 338), der sein Urteil zunächst auf eine mißverstandene Stelle aus dem Papiasbuche baute, sich in seinen Aussagen über Papias auch nicht konstant bleibt und dessen Beweisverfahren man noch in der Lage ist, kontrollieren zu können. Und hatten denn jene spätern Träger einer alten Tradition ein so großes Interesse daran, den Papias als Johannesjünger hinzustellen? Man wird doch nicht behaupten wollen, daß ihnen noch daran lag, für den zu ihrer Zeit längst abgethanen Chiliasmus einen apostolischen Gewährsmann ins Feld zu führen. Es steht also Papias in der That da bekleidet mit der Würde und Auktorität eines Apostelschülers, ein ἀρχαῖος ἀνήρ, der sich rühmen durfte, zu eines Apostels Füßen gesessen und einstmals, wenn auch in frühen Jugendjahren, unmittelbar aus seinem Munde die evangelische Lehre vernommen zu haben.[1])

Daß der alte Vater außer Johannes noch andere Apostel gekannt und mit ihnen verkehrt habe, hat man zwar oft angenommen, aber ohne es zu beweisen. Es ist vielmehr nach dem oben über das Altersverhältnis desselben Gesagten an sich unwahrscheinlich und bleibt nach den überkommenen Nachrichten mindestens zweifelhaft. Daß er insbesondere weder von dem Apostel Philippus noch dem Diakon gleichen Namens persönliche Nachrichten empfangen habe, hat Zahn nachgewiesen[2]). Nach allgemeiner Annahme war Johannes der

[1]) Jüngst ist auch Adolf Hilgenfeld (Zeitschr. f. w. Th. 1875. S. 231—270) dazu fortgeschritten, den Papias mit der ganzen altkirchlichen Überlieferung, welcher Eusebius noch nicht in der Chronik, sondern erst in der Kirchengeschichte untreu geworden ist, wenigstens in jungen Jahren und ohne ein eigentliches Jüngerverhältnis, von dem Ap. Joh. selbst gelernt haben zu lassen. Vgl. 1877. S. 509.

[2]) a. a. O. S. 666—667.

jüngste im Apostelkreise, alle übrigen waren älter, werden also auch nach dem regelmäßigen Laufe der Dinge früher gestorben sein. Zudem erreichte der Evangelist noch ein außergewöhnlich hohes Alter. Es ist überhaupt nicht einmal historisch sicher, ob außer diesem einer der übrigen Apostel das Martyrium der beiden Apostelfürsten zu Rom (an. 67) überlebt habe. Was nach dieser Zeit von der Wirksamkeit und dem Lebensende einzelner Apostel gemeldet wird, trägt einen mehr oder minder legendenhaften Charakter[1]).

Wenn Papias h. e. III, 39, 3 (vgl. § 7) versichert: *παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἔμαθον*, so nötigt nichts, hier *πρεσβύτεροι* = *ἀπόστολοι* zu nehmen. Der Ausdruck ist, wenn wir von der Selbstbezeichnung des Johannes in dessen 1. und 2. Briefe etwa absehen, für „Apostel" überhaupt selten; wohl erscheinen diese bei ungenauerer Bezeichnung zuweilen darin eingeschlossen. Auch Eusebius hat darunter nicht die Apostel verstanden. Es sind vielmehr in unserer Stelle *πρεσβύτεροι*, deren Zahl wir uns nicht allzu groß zu denken haben, die erste Generation nach den Aposteln, zum Teil vielleicht noch persönliche Schüler Jesu und Autopten wenigstens eines Teils seiner Geschichte. Diese Fassung des Ausdrucks scheint auch in Anbetracht des Todesjahres des Papias, welches nach dem Chron. alexandr. ad Olymp. 235, 3 das J. 163 war, die natürlichste und nötigt nicht zu der Annahme eines ungewöhnlich hohen Alters für Papias. Sie hat auch nicht die Unangemessenheit zur Folge, welche Olshausen[2]) davon befürchtet. Oder wer findet etwas darin, daß Papias auch bei den *παρηκολουθηκότες τοῖς πρεσβυτέροις* erforschte, was Andreas oder Petrus u. s. w. überliefert hatten? Er nahm eben seine Nachrichten dorther, wo sich ihm eine geeignete Quelle dafür darbot. Was uns aber vor allem die Fassung *πρεσβύτεροι* = *ἀπόστολοι* abrät, ist folgende Erwägung. Nachdem Papias erklärt hat, er werde nicht anstehen, auch das von den Presbytern Vernommene samt den dazu gehörenden Erklärungen (*ἑρμηνεῖαι*) mitzuteilen, fügt er sofort die Motivierung seines Verfahrens bei: Er sei von der Wahrheit seiner Mitteilungen vollkommen überzeugt; denn er habe sich nicht, wie die Menge zu thun pflege, an diejenigen

[1]) „Was wir über die letzten drei Decennien des 1. Jahrh., über die Zeit nach dem Falle Jerusalems, noch wissen, knüpft sich hauptsächlich an den Namen des hl. Johannes". Kraus, Lehrbuch d. Kirchengeschichte. 1872. S. 42.

[2]) Echtheit d. 4 Evv. 1823. S. 226.

gehalten, welche Vielerlei und der christlichen Lehre Fremdartiges erzählten, sondern er sei denen gefolgt, welche die echte von Christus selbst verkündete Wahrheit bezeugten. Bedurfte es wohl dieser Rechtfertigung, wenn die Presbyter die Apostel selbst waren? Es verstand sich doch wohl von selbst, daß Papias ihren persönlichen Aussagen vor allen andern unbedingt den Vorzug gab. Ihnen gegenüber mußten alle übrigen zurückstehen. Nein, die Rechtfertigung des Papias hat nur dann einen vernünftigen Grund, wenn *πρεσβύτεροι* nicht mehr die Apostel selbst waren. Und wie hätten ferner die *πολλοί* (§ 3) dazu kommen können, *τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν* mehr Glauben zu schenken, als den Aposteln selbst, wenn diese damals noch lebten? Eine persönliche Bekanntschaft des Papias mit andern Aposteln stellt sich uns somit als etwas Unwahrscheinliches heraus.

Von größter Wichtigkeit für unsern Zweck nun wäre es, wenn sich mit derselben Gewißheit, wie die Johannesjüngerschaft des Papias, ausmachen ließe, daß der letztere eben diesem Apostel auch seine Kunde über die Schriftstellerei des Matthäus verdankte. Aber einerseits wird seit langem darüber gestritten, ob der cap. 39 auftretende Johannes Presbyter mit unserm Apostel identisch sei, andererseits ist es nicht einmal unumstößlich gewiß, wenn auch sehr wahrscheinlich, daß der *πρεσβύτερος* die Nachricht von den Matthäus-Aufzeichnungen dem Papias in gleicher Weise, wie die von der Markusschrift vermittelt habe. Anlangend den ersten Punkt so haben namhafte Gelehrte, wie Guericke, Füller, Hengstenberg, Riggenbach, Zahn, Klostermann, Schegg, Bisping die Identität des Apostels und Presbyters bejaht[1]), andere und zwar die weitaus meisten sich für die Einzelexistenz beider ausgesprochen. Aus den gelehrt und scharfsinnig, aber nicht immer ganz objektiv geführten, weil durch den jeweiligen kritischen Standpunkt der Gelehrten beeinflußten Verhandlungen über diese Frage dürfte das zumeist als Resultat sich ergeben haben, daß man bei dem gegenwärtig der Kritik noch vorliegenden Quellenmaterial

[1]) Bisping, Erklär. d. Apokalypse. 1876. S. 9: „Die Sage von dem Presbyter Johannes, der zugleich mit dem Apostel Johannes in Ephesus gelebt haben und dort begraben sein soll, entsprang aus dem Mißverständnisse einer Stelle aus der Vorrede zu den Werken (?) des Papias, welche uns Eus. K. G. 3, 39 aufbewahrt hat. In dieser Stelle ist nämlich der neben Aristion genannte *πρεσβύτερος Ἰωάννης* nicht, wie man seit Eus. vielfach gemeint hat, eine von dem Apostel verschiedene Person, sondern, wie der ganze Kontext ergiebt, eben der Apostel Johannes selbst".

auf eine endgültige und jeden Zweifel ausschließende Lösung dieses Problems wohl für immer wird verzichten müssen, und daß das geschichtliche Dunkel, worin die Person des Presbyters gehüllt ist, wohl niemals ganz wird aufgehellt werden. Schon die Zuversichtlichkeit, womit die beiderseitigen Gelehrten die ganz entgegengesetzten Ergebnisse ihrer Forschungen verkünden, muß Bedenken erregen. Sollte es dessenungeachtet gestattet sein, den Grad der Wahrscheinlichkeit festzustellen, womit jede der beiden einander bekämpfenden Ansichten geltend gemacht wird, so wird man nach unparteiischer Abwägung des Für und Wider jedenfalls mit Guericke zugeben müssen, daß für eine „Separat-Existenz (des Presbyters) wohl immer noch mehr spricht, als für das Gegenteil“[1]), ohne daß, wer das Gegenteil verficht, alle Geschichte zu zerstören braucht, wie Credner dem genannten Gelehrten vorwirft[2]).

Aber auch zugestanden, der *πρεσβύτερος* zubenannte Johannes sei mit dem Apostel dieses Namens eine und dieselbe Person gewesen, so bleibt, wie bemerkt (S. 22), immer noch zu beweisen übrig, ob von ihm die Notiz über die schriftstellerische Thätigkeit des Matthäus ebenso herrührt, wie dies in Bezug auf Markus von ihm feststeht[3]). Die Worte: *περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ᾽ εἴρηται*, womit Papias

---

[1]) Neutestam. Isagogik. 3. Aufl. 1868. S. 169. In einer frühern Schrift: Die Hypothese von d. Presbyter Johannes als Verfasser der Offenbarung. Halle, 1831. S. 4 ff., hat Guericke den Presbyter mit dem Apostel identifiziert.

[2]) Einl. S. 697, Anm. 2. — In neuerer Zeit ist die vorstehende Frage am eingehendsten untersucht worden von Zahn, Papias v. Hierapol., seine gesch. Stellung u. s. w., in d. Stud. u. Krit. 1866. S. 649 ff.; Riggenbach, d. Zeugnisse f. d. Ev. Joh. 1866. S. 110 ff. und: Joh. der Ap. u. der Presb., in d. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1868. S. 319 ff.; Steitz, Des Papias v. H. Auslegung d. Reden des Herrn, in Stud. u. Krit. 1868. S. 63 ff.; Keim, Gesch. Jesu von Nazara. 1867. S. 156 ff. u. a.

[3]) Das Markusfragment h. e. III, 39, 15 hat folgenden Wortlaut: *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ᾽ οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς. Ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου. Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ᾽ εἴρηται· Ματθαῖος μὲν οὖν κ. τ. λ.* cfr. S. 14.

die Rede von Markus auf Matthäus überleitet, in Verbindung mit der folgenden Mitteilung beseitigen nicht jeden Zweifel hieran, wie Olshausen, Buslav, Sieffert, Thiersch, Ebrard, Maier, Zahn u. a. wollen. Es zeigt dies schon die Thatsache, daß sonst unbefangene Gelehrte, wie Hug, Meyer und Anger, den Ursprung beider Nachrichten aus derselben Quelle wirklich geleugnet haben; und die Möglichkeit wenigstens, daß dem Papias für seinen zweiten Bericht eine andere Quelle zur Verfügung stand, muß man einräumen. Gleichwohl ist es das Natürlichste und läßt sich zur „höchstmöglichen Wahrscheinlichkeit" erheben, daß auch der Inhalt des Matthäusfragmentes auf einer Mitteilung des Presbyters beruhe. „Die Art, wie die zweite Aussage (über Matthäus) unmittelbar mit der ersten verknüpft und ganz auf gleichem Fuße mit der ersten behandelt wird, macht es überwiegend wahrscheinlich, daß beide Zeugnisse der nämlichen Quelle, also der bei dem erstern ausdrücklich angegebenen („dem Presbyter") entströmt seien . . . Denn wenn neben die erste Aussage: „Dieses einerseits ist dem Papias über den Markus berichtet worden", unmittelbar und zwar ohne die geringste Andeutung einer von der erstern verschiedenen neuen Quelle für dieselbe die andere Aussage tritt: „Über den Matthäus andererseits ist folgendes (sc. zu Papias) gesagt worden" und wenn als Quelle jener ersten Aussage der Presbyter bestimmt worden war: so spricht doch alles dafür, daß auch diese zweite, mit der erstern artverwandte Aussage von dem Presbyter herrühre"[1]). Eusebius bemerkt ferner a. a. O. § 14 von Papias, dieser teile in seinem Werke *τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις* mit, und als solche nehmen wir zunächst diejenige *παράδοσις, ἣν περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται.* Demnach dürfen wir für das, was weiterhin über Matthäus gemeldet wird, den Presbyter wohl gleichfalls als Gewährsmann annehmen, denn Eusebius redet von *παραδόσεις* (Mehrzahl)[2]).

War aber der Presbyter der Quell der Matthäus-Überlieferung, so ist damit zugleich der von Wetstein erhobene, von Hug, Keil u. a.

---

[1]) Weiffenbach, Papiasfragmente üb. Markus und Matthäus. 1878. S. 74—75.

[2]) Enthielten die Worte *ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων* (§ 15) eine Anspielung auf das nachfolgende *Ματθαῖος συνεγράψατο* (*συνετάξατο*) *τὰ λόγια,* wie manche wollen, so läge darin eine fernere Bestätigung für obige Annahme.

wiederholte Einwurf abgewiesen, der papianische Bericht entstamme der Schule der Ebioniten oder Nazaräer oder überhaupt judenchristlichen Kreisen (Keil, Komm. S. 20), die eines korrumpierten hebräischen Evangeliums sich bedienten. Es wird jenes gefolgert aus dem Schlußsatze cap. 39, 16: *ἐκτέθειται δὲ* (sc. *Παπίας*) *καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.* Allein dieser Satz steht im Texte ganz außer Beziehung zu obiger Angabe über Matthäus, betrifft inhaltlich etwas ganz anderes und ist von derselben noch getrennt durch die Notiz des Eusebius, daß Papias in seinem Werke auch aus dem 1. Br. Johannis und 1. Br. Petri Stellen anführe. Es sollen die Worte *ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει* deutlich auf die judenchristliche Quelle hinweisen. Indes wissen wir gar nicht einmal, ob Papias das Ev. nach den Hebräern gekannt und daraus die Erzählung von dem sündigen Weibe geschöpft habe; denn der Relativsatz *ἣν — περιέχει* gehört nicht seinem Berichte an, sondern ist eine schriftstellerische Reflexion des Eusebius, ebenso wie oben S. 18 die Worte post quem ejusdem auditores etc. eine solche von ihm waren. Hätte Papias die erwähnte Erzählung aus dem Hebräerev. wirklich entlehnt und Eusebius hievon Kenntnis gehabt, so würde der letztere auch wohl gesagt haben: er führt eine Geschichte aus dem Ev. nach den Hebräern an, wie er unmittelbar vorher von ihm erklärt: er führt Zeugnisse aus dem 1. Johannes- und 1. Petrusbriefe an, und wie er IV, 22, 7 von Hegesippus meldet: *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου . . . . τινὰ τίθησιν.* Eusebius sagt aber nur: Er berichtet eine Geschichte, die (auch) in dem Ev. nach den Hebräern vorkommt[1]). Und gesetzt endlich den Fall, die vorerwähnte Erzählung

---

[1]) Schubert, l. c. pag. 17: utrum ev. *καθ' Ἑβραίους* ei (sc. Papiae) innotuerit necne, ex verbis Eusebii: „Papias historiam de muliere multorum criminum coram Domino accusata, quae etiam in ev. sec. Hebr. occurrit, exponit", diiudicari non potest. Nonne enim alii quoque fontes aderant, ex quibus Papias narrationem istam hauriret? Feilmoser a. a. O. S. 43: „Die Erzählung von der Sünderin, mag sie sich schon in den Tagen des Papias oder erst zur Zeit des Eusebius in dem Ev. d. Hebr. befunden haben, beweist nicht mehr für die nähere Verbindung des Bischofs von Hierapolis mit den Judenchristen, als sich aus der Stelle des Ignatius, welche Hieronymus in dem Ev. der Nazarener fand, auf ein vertrauteres Verhältnis des Bischofs von Antiochia

und die damit angeblich zusammenhangende Nachricht von einer hebr. Matthäusschrift sei judenchristlichen Ursprungs, dürfen wir diese letztere Angabe mit Rücksicht auf ihren Ursprung sofort als unwahr abweisen? Wenn, wie wir später nachzuweisen gedenken, die Nazaräer wirklich noch im Besitze des unter ihren Händen allerdings stark alterierten hebr. Matthäus waren, so war ihre Gewährschäft ja die beste, die sich wünschen ließ.

Was man sonst hauptsächlich gegen die Glaubhaftigkeit des papianischen Zeugnisses geltend gemacht hat, ist hergeleitet aus der Geistesbeschaffenheit des Mannes. Derselbe soll einfältig, beschränkt, unkritisch und daher Täuschungen und Irrungen leicht zugänglich gewesen sein. Man hat sich hiefür auf den Inhalt seines noch fragmentarisch vorhandenen Werkes und auf ein Urteil des Eusebius berufen, das man aufs stärkste urgierte. Der letztere charakterisiert III, 39, 13 nun freilich den Hierapoliten als *σφόδρα σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν*, und es muß dahingestellt bleiben, ob dieses abfällige Urteil bloß mit Rücksicht auf seinen Chiliasmus gefällt worden ist, wovon unmittelbar vorher die Rede ist (Michaelis, Olshausen, Meyer, Neudecker, Credner, Holtzmann, Langen, Schanz), oder in Ansehung des Gesamtinhaltes seiner Schriften (Hug, Sepp), wofür die beigefügte Motivierung *ὡσὰν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν* zu sprechen scheint. Man kann die Stelle III, 39, 13, die ohne Zweifel echt ist und worin dem Papias nur ein geringes Maß geistiger Befähigung zugestanden wird, nicht dadurch paralysieren, daß man ihr einen andern Text aus der KG. (III, 36, 2) entgegenhält, wo Papias als *ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων* erscheint, denn diese Stelle ist nach gegründeter Vermutung Glossem. Sie fehlt in den meisten Codices und auch in der lat. Übersetzung Rufins, weshalb schon der alte Herausgeber des Eusebius, Valesius, und fast alle spätern Kritiker, darunter Lämmer und Schwegler, sie aus dem Texte eliminierten. Nur Heinichen verteidigt in seiner Ausgabe der Kirchengeschichte noch ihre Echtheit. Wir dürfen in der That auch schon annehmen, selbst wenn Eusebius es nicht versicherte, daß Papias nicht sehr erleuchteten Geistes gewesen ist. Die Unvorsichtigkeit, womit er Sagenhaftes (Gifttrank des

zu den judaizierenden Christen schließen läßt. Überhaupt aber dürften in Phrygien sich wohl nicht gerade hebräische Judenchristen, denen an der Ursprache ihres Ev. soviel gelegen war, am häufigsten eingefunden haben".

Justus Barsabas, Totenerweckung zu Hierapolis, Lebensausgang des Judas Iskariot) als verbürgte Geschichte in seine „Auslegungen" mit aufnahm, und die Naivetät, womit er figürlich Gesprochenes (angebliches Christuswort über die Weinstöcke und Weizenähren der messianischen Zeit) im buchstäblichen Sinne verstand, erwecken keine hohe Meinung von seiner Urteilskraft und seinem exegetischen Takte. Auf diese Proben hin dürfen wir dem Eusebius schon glauben, daß noch τινὰ ἄλλα μυθικώτερα in seinem Werke zu lesen waren. Die Schrift des Papias war kein reines Werk des Geistes, sie mochte sich zu den apostolischen Schriften verhalten, wie ein Stück Talmud und Midrasch zum A. Testamente. Gleichwohl enthielt sie gewiß viel Wahres und Thatsächliches, was auf Grund der Quellen, aus denen Papias schöpfte und die er namhaft macht, sowie des ausgiebigen Gebrauches, den Irenäus und Eusebius selbst von dem Papiasbuche machten, wohl geschlossen werden darf. Es wäre somit unkritisch und ungerecht, wollte man durch Verweisung auf die darin vorkommenden παράδοξα und μυθικά die nüchternen Aussagen des Papias über die Entstehung der beiden ersten Evv. in voraus verdächtigen. Wenn übrigens Eusebius den Papias „einen Mann von sehr geringem Verstande" nennt, so ist sichtlich sein Antichiliasmus dabei von Einfluß gewesen. Vermöge seiner theologischen Richtung als Origenist war er Gegner aller Chiliasten und zweifelsohne vor allem des Papias, des Vaters des millennarischen Dogmas, durch den er die spätern verführt sein ließ (III, 39, 13). War Papias geistig gar so beschränkt und unfähig, wie konnte er dann das bischöfliche Amt verwalten, wie konnte er Bücher schreiben und konnte er den nachfolgenden kirchlichen Schriftstellern als eine Auktorität gelten? Das alles verbietet uns, diesem Vater jegliche Gabe des Urteils abzusprechen und sein Zeugnis über eine schlichte historische Thatsache zu verwerfen, zumal er selbst nicht einmal urteilt, sondern bloß seine Kenntnis einer Thatsache ausspricht, welche von der gesamten nachfolgenden Überlieferung und auch von Eusebius selbst bestätigt wird[1]).

Daß aber Papias nicht nur recht berichten konnte, sondern auch wahrheitsliebend genug war, es zu wollen, das dürfte aus der vorstehenden Untersuchung gleichfalls sich ergeben haben. Die Gewissen-

[1]) „Es handelt sich im betreffenden Falle bloß um ein referre relata. Ein Mensch, der nicht einmal dazu fähig war, wäre in jener ersten Zeit schwerlich Bischof geworden". Holtzmann, Syn. Evv. S. 264, Anm. 3.

haftigkeit und Sorgfalt, womit er seine Analecten sammelte und zu diesem Zwecke die ältesten und verlässigsten Zeugen abhörte, sowie seine eigene Beteuerung, sich nur an die Wahrheit gehalten zu haben, lassen hieran keinen Zweifel aufkommen. In neuerer Zeit ist man denn auch allgemein von der geringschätzigen Behandlung dieses apostolischen Mannes und seiner Zeugnisse über die Evv. zurückgekommen. Man acceptiert sie unbedenklich als wahr, aber giebt ihnen freilich eine andere Auslegung. Schließlich mögen noch die Worte hier eine Stelle finden, womit Schleiermacher seine berühmte Abhandlung „Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evv." einleitet: „Es hat mir immer leid gethan, so oft ich fand, daß diese Zeugnisse mit einer gewissen Geringschätzung behandelt wurden. Denn gesetzt auch, die Lobpreisung des Mannes, die wir jetzt in einer Stelle des Eusebius (III, 36, 2) lesen, sei eingeschoben, wie ich nicht in Abrede stellen will, und dieser Geschichtschreiber hätte nur das spätere nachteilige Urteil über ihn aus Ansicht einer Schrift gefällt: so mag er immer von beschränktem Geiste gewesen sein, seine Zeugnisse scheinen mir dadurch nichts zu verlieren, da hiebei auf sein Urteil wenig ankommt. Und wie große Lust er gehabt, mündliche Erkundigungen einzuziehen, sowie daß er in der Lage gewesen, solche Männer zu befragen, welche die Apostel des Herrn selbst gehört hatten, das erzählt er selbst auf so naive und unbefangene Weise, daß wir eben sowenig Verdacht gegen seine Aussage schöpfen können, als Eusebius selbst"[1]).

§ 4.

Exegese des Papiasfragmentes über Matthäus.

I.

τὰ λόγια.

Nach diesen Voruntersuchungen über die geschichtliche Stellung und Glaubwürdigkeit des Papias, sowie über die mutmaßliche Quelle seiner Matthäusnachricht gehen wir nun zur exegetischen Würdigung der letztern selbst über. Sie ist enthalten in den schon früher angeführten Worten: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο*[2]*), ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ, ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.*

[1]) Stud. u. Krit. 1832. S. 735—736.

[2]) Zu der minder gut bezeugten Variante *συνετάξατο* vgl. den kritischen Apparat bei Heinichen und Schwegler. Wie diese Lesart wahrscheinlich entstanden, s. bei Weissenbach, a. a. O. S. 8.

Wir nehmen aus dem ersten Satze zunächst den Ausdruck *τὰ λόγια* in Betracht, der zwar nicht den Hauptnachdruck hat — dieser ruhet auf *Ἑβραΐδι διαλέκτῳ* — aber seit Schleiermacher zu einem berühmten Streitobjekte der Kritiker geworden ist. Das Substantiv *λόγιον* ist der Etymologie nach Deminutiv von *λόγος* und heißt eigentlich „Wörtlein, Wörtchen". Bei den griechischen Klassikern (Herod., Thucyd., Aristoph., Eurip.) kommt es fast ausschließlich in der Bedeutung von *χρησμός*, oraculum, vaticinium, Götterspruch, vor[1]). In diesem religiösen Sinne kehrt es auch im alttestamentlich-helleniſtischen Sprachgebrauche wieder, indem es hier eine göttlich eingegebene Weissagung (Numeri 24, 4 vgl. 16: *φησὶν* (sc. *Βαλαάμ*) *ἀκούων λόγια ἰσχυροῦ* = אִמְרֵי־אֵל) oder ein göttliches Verheißungs- (Ps. 17, 31; 118, 50 vgl. 49, 76, 169) und Drohwort (Ps. 11, 7 vgl. 6), oder am häufigsten das göttlich geoffenbarte Gesetz und zwar im weitern Sinne = Offenbarung überhaupt bezeichnet, wie der Kontext ergiebt[2]). Mit diesem weitern Inhalte erfüllt, erscheint das Wort auch im N. T., wo es im ganzen viermal und zwar jedesmal im Plural vorkommt, nämlich Apg. 7, 38, Röm. 3, 2, Hebr. 5, 12 und 1 Petri 4, 11. Die beiden ersten Citate haben das mit einander gemein, daß sie auf göttliche Offenbarungen im A. B. sich beziehen. In der ersten Stelle erklärt Stephanus in seiner Verteidigungsrede an die Juden von Moses, daß er von Gott *ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν*. Unter den „lebendigen Sprüchen" ist hier, wie aus der beigefügten Ortsbestimmung *ἐν ὄρει Σινᾶ* und aus der Zweckbestimmung *δοῦναι* ersichtlich, nichts anderes zu verstehen, als das alttestamentliche Berggesetz, das, auf zwei steinerne Tafeln geschrieben, dem Gesetzesmittler Moses zur Promulgation an das Volk übergeben wurde. Das Wort *λόγιον* ist hier ganz passend gewählt, weil im Dekaloge der göttliche Wille in kurzen apodiktischen Sätzen, entsprechend dem Charakter der Gesetzessprache, seinen Ausdruck

---

[1]) Grimm, lexic. graeco-lat. II. ed. 1878, sub v. Hesychius umschreibt *λόγιον* mit *θέσφατα, μαντεύματα, φῆμαι, χρησμοί.*

[2]) Ps. 106, 11: *παρεπίκραναν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*, 118, 38: *στῆσον τῷ δούλῳ σου τὸ λόγιόν σου εἰς τὸν φόβον σου*, 118, 67: *τὸ λόγιόν σου ἐφύλαξα*, 118, 148: *μελετᾶν τὰ λόγιά σου*, 118, 158: *τὰ λόγιά σου οὐκ ἐφυλάξαντο*, 118, 162: *ἀγαλλιάσομαι ἐγὼ ἐπὶ τὰ λόγιά σου*, 118, 172: *φθέγξαιτο ἡ γλῶσσά μου τὰ λόγιά σου, ὅτι πᾶσαι αἱ ἐντολαί σου δικαιοσύνη.* Im Hebr. steht אִמְרָה oder אִמְרָת (Vulg: eloquium, sermo).

fand[1]). In der Stelle 1 Petri 4, 11 (*εἴ τις λαλεῖ ὡς λόγια θεοῦ*) hat der Apostel das Charisma der Rede (Prophetie, Lehre, Ermahnung, vgl. Röm. 12, 6—8) im Auge und will er sagen: Wer diese Gabe besitzt, der soll nicht eigene oder anderer Menschen Gedanken und Spekulationen vortragen, sondern er soll Gott durch sich reden lassen; alles, was er redet, soll sein wie lauter Gottesaussprüche (Bisping z. d. St.). Röm. 3, 2 ist von den Vorzügen der Juden vor den Heiden die Rede und wird als erste Prärogative jener hervorgehoben: *ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*. Unter *λόγια τοῦ θεοῦ* ist aber nicht bloß, wie die griechischen Exegeten (Chrysostomus, Theodoret) und einige neuere wollten, das alttestamentliche Gesetz, sondern die alttestamentliche Offenbarung überhaupt zu verstehen, wenigstens soweit sie die messianischen Verheißungen in sich schloß. Diese Fassung wird notwendig gefordert durch den folgenden Vers 3: *τί γὰρ εἰ ἠπίστησάν τινες; μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει;*[2]) Diesem ganz ähnlich ist der Gebrauch, den der Verfasser des Hebräerbriefs 5, 12 (*πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τίνα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ*) von dem Worte macht. Hier umfassen *τὰ λόγια* den gesamten christlichen Heilsunterricht, zu dessen ersten Elementen die Lehre von der Buße und vom Glauben, von der Taufe, vom Handauflegen, von der Totenauferstehung Jesu und vom ewigen Gerichte gerechnet wird (6, 1—2). Mit der Unterweisung in diesen Grundwahrheiten verband sich aber unzertrennlich die Verkündigung auch der Thaten und Anordnungen Jesu, durch welche die evangelische Lehre ihre Erläuterung und Bestätigung erhielt[3]). Während somit

---

[1]) Auch bei dem Alexandriner Philo heißt der Dekalog *τὰ δέκα λόγια* (opera ed. Mang. t. 2. p. 180 seqq). Derselbe gebraucht das Wort auch zur Bezeichnung prophetischer Aussprüche: *τὸ λόγιον τοῦ προφήτου* sc. Mosis (vita Mos. 3, 35); *νόμους καὶ λόγια θεοπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους* (vita contempl. § 3). Für das hebr. חֹשֶׁן (Brustschild oder Brustblatt, womit bekleidet der Hoheprieſter den Willen Jehovas erkundete) setzt er gleichfalls *λόγιον* (LXX: *λογεῖον*, Vulg.: rationale) Exod. 28, 15. 29, 5 u. s. w. Vgl. Grimm l. c.

[2]) Tholuck, Römerbrief, 1842, zu d. St.

[3]) Zahn a. a. O. S. 673: „Nicht eine hl. Schriftensammlung und nicht die alttestamentliche Offenbarung kann er (der Verf. des Hebräerbr.) damit (*λόγια τ. θ.*) meinen, sondern nur die neue mit Christus gegebene Gottesoffenbarung, welche damals nur erst Gegenstand mündlicher Verkündigung war, welche aber

Apg. 7, 38 und 1 Petri 4, 11 noch die ursprüngliche Bedeutung von τὸ λόγιον durchblickt, erscheint an den beiden andern Stellen dieser Ausdruck im Plural bereits mehr oder weniger zum Begriffe von göttlicher Offenbarung überhaupt erweitert. Und in diesem umfassendern Sinne kehrt er zum öftern in der patristischen Litteratur wieder, indem die Väter sich meist enge an den Sprachgebrauch der hl. Schrift anlehnten. Bei Clemens von Rom sind τὰ λόγια das geoffenbarte Gotteswort als Norm des menschlichen Denkens und Handelns, so ep. ad Cor. 13, 6: ἐπὶ τίνα ἐπιβλέψω, ἀλλ' ἢ ἐπὶ τὸν πραῢν καὶ ἡσύχιον καὶ τρέμοντά μου τὰ λόγια (LXX: λόγους, Jes. 66, 2); und 19, 2: καταδεξαμένους τὰ λόγια αὐτοῦ ἐν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ. In der Stelle 53, 1: καλῶς ἐπίστασθε τὰς ἱερὰς γραφάς, ἀγαπητοί, καὶ ἐγκεκύφατε εἰς τὰ λόγια τοῦ θεοῦ versteht er unter ἱεραὶ γραφαί nach dem Zusammenhange die hl. Schrift des A. und N. Testamentes (vgl. die vorhergehenden Kapp.) und unter λόγια τοῦ θεοῦ den darin niedergelegten Offenbarungsinhalt. Die Worte ἐπίστασθε τὰς ἱερὰς γραφάς und ἐγκεκύφατε τὰ λόγια τοῦ θεοῦ bilden einen synonymen Parallelismus. Ähnlich wird im zweiten (unechten?) Clemensbriefe 13, 3: τὰ ἔθνη γὰρ ἀκούοντα ἐκ τοῦ στόματος ἡμῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ ὡς καλὰ καὶ μεγάλα θαυμάζει, die von der Kirche verkündete christliche Heilslehre τὰ λόγια τοῦ θεοῦ genannt. In die letztere miteinbegriffen war aber zweifelsohne auch das Thatsächliche aus dem Leben des Herrn, das ja vor allem die Bewunderung der Heiden erregte. Polycarp. ep. ad Philipp. 7: ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας geht der Ausdruck τὰ λόγια auf die von Christus geoffenbarte Lehre von der künftigen ἀνάστασις und κρίσις. Irenäus in seinem Werke gegen die Irrlehren beklagt sich über den Mißbrauch, den die Häretiker mit der hl. Schrift trieben, und charakterisiert sie als ῥαδιουργοῦντες τὰ λόγια τοῦ κυρίου, ἐξηγηταὶ κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γενόμενοι (prooem.) Desgleichen I, 8, 1: ῥήματα καὶ λέξεις καὶ

---

die Thatsachen des Lebens Jesu mit umfaßte; denn auch Tod und Auferstehung Jesu waren Offenbarungen Gottes, Christus selbst der eine λόγος τοῦ θεοῦ". Einseitig dagegen Weiffenbach a. a. O. S. 78, der bei dem Ausdrucke entweder nur an alttest. Gottesaussprüche, Gebote und Weissagungen, oder an die göttlichen Aussprüche im Evangelium, welchen nachgelebt werden soll, also an den evangelischen Spruch- und Lehrinhalt oder an beides zugleich denken will.

παραβολὰς ὅθεν καὶ πόθεν ἀποσπῶντες ἐφαρμόζειν βούλονται τοῖς μύθοις αὐτῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. In der ersten Stelle setzt er die λόγια τ. κυρίου den καλῶς εἰρημένα parallel und in der zweiten faßt er ῥήματα καὶ λέξεις καὶ παραβολαί, m. a. W. den ganzen evangelischen Lehrinhalt, in λόγια τ. θεοῦ zusammen. Wie die nachfolgenden Erörterungen zeigen, hat Irenäus die Mißdeutungen im Auge, denen die christliche Lehre, wie sie in den kanonischen Evv. vorlag, seitens der Irrlehrer (gemeint sind zunächst die gnostischen Valentinianer) ausgesetzt war. Daß bei Irenäus, dem jüngern Zeitgenossen des Papias, sowie bei dem fast gleichzeitigen Clemens von Alexandrien († um 217)[1] τὰ λόγια als Bezeichnung für die kanonischen Evv. überhaupt gewählt sei, geben selbst diejenigen Kritiker zu, welche die Anwendung dieses Sprachgebrauchs auf die papianische Zeit nicht gelten lassen, weil demselben die Annahme eines Kanons inspirierter Schriften zu Grunde liege, die damals noch nicht stattfand (Meyer, Holtzmann, Mangold), und es auf Grund des patristischen Sprachgebrauchs für unerwiesen halten, daß man evangelische Erzählungen schlechthin als λόγια (κυριακά) bezeichnen oder gar eine zusammenhängende Geschichtserzählung eine Sammlung derselben nennen konnte (Weiß)[2]. Origenes bedient sich bei Anführung der hl. Schrift der Ausdrücke θεῖα λόγια[3], λόγια κυρίου

---

[1]) strom. VII, 18 p. 900 sq.: καθαρὰ καὶ δεκτὰ τῷ θεῷ παραδίδωσι ἡ γραφὴ, ὡς ἂν εἰς πατέρα καὶ εἰς υἱὸν διὰ τῆς πίστεως τῶν δικαίων (al. δικαιώντων) τὴν πορείαν ποιουμένων· αὕτη γὰρ ἡ τῶν δι᾽ηλούντων ἑδραιότης τῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ νύκτωρ καὶ μεθ᾽ ἡμέραν μελετώντων, wo τὰ λόγια τοῦ θεοῦ = ἡ γραφή.

[2]) Wenn Weiß, Matthäusev. S. 3, Anm. 1, einräumt, daß „die Evv. seit Irenäus wohl τὰ λόγια κυριακὰ genannt werden, weil das Normgebende (Kanonische) in ihnen eben die darin enthaltenen Herrenworte waren", aber diese Konzession sofort widerruft durch die Behauptung, daß man keineswegs evangelische Erzählungen oder eine zusammenhängende Geschichtserzählung also nennen konnte, so ist dies um so widersprechender, weil er selbst die Apostelschrift mit einem gewissen geschichtlichen Gehalte (Matthäusev. S. 3: erzählende Elemente, Markusev. S. 15 f.: locker aneinandergereihte Erzählungen und selbst kleinere Erzählungsgruppen!) ausstattet, so daß man nicht mehr sieht, worin das Unterscheidende zwischen der letztern und unserm kan. Ev. solle bestanden haben. Über die Berufung auf einen Kanon inspirierter Schriften vgl. unten S. 39 ff.

[3]) zu Matth. 5, 19: οὐδὲν ἐν τοῖς θείοις λογίοις ἐστὶ σκολιὸν καὶ στραγγαλιῶδες.

καὶ εὐαγγελικὰ καὶ λόγια ἁγνά[1]) und eloquia christianitatis[2]) promiscue. Hieronymus nennt die Evv. evangelistarum dicta[3]). In der interpolierten (aber jedenfalls noch während der ersten 6 Jahrhunderte entstandenen) Recension der Ignatiusbriefe erscheint sogar die Apostelgeschichte in τὰ λόγια mit eingeschlossen. Ep. ad Smyrn. c. 3: φασὶ γὰρ τὰ λόγια· οὗτος ὁ Ἰησοῦς, ὁ ἀναληφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν (act. 1, 11). In einer Stelle des Chronicon paschale (7. Jahrh.) stehen τὰ θεόπνευστα λόγια ganz = εὐαγγέλια: ἐν ἡμέρᾳ δὲ παρασκευῇ σταυρωθῆναι τὸν κύριον διδάσκουσι τὰ θεόπνευστα λόγια, ἐν τῇ τοῦ πάσχα ἑορτῇ (p. 415). Photius giebt[4]) den Kanon Ephräms des Syrers mit den Worten: αἱ δὲ γραφαί εἰσιν αὐτῷ ἥ τε παλαιὰ διαθήκη καὶ τὰ κυριακὰ λόγια καὶ τὰ ἀποστολικὰ κηρύγματα, und faßt mit diesen drei Ausdrücken die gesamte Schrift beider Testamente zusammen. Mit τὰ κυριακὰ λόγια sind, entsprechend dem vorbezeichneten kirchenväterlichen Sprachgebrauche, augenscheinlich die 4 Evv. gemeint.[5])

---

[1]) Zu Matth. 19, 13.

[2]) zu Matth. 25, 26, series 68. Opp. III. p. 886.

[3]) ep. ad Algas. 151 qu. 6: Theophilus . . . quattuor evangelistarum in unum opus dicta compingens.

[4]) cod. 228 p. 248 ed. Bekker.

[5]) Nach Schleiermacher, über d. Zeugnisse des Pap. S. 739—40, wären hier τὰ κ. λόγια freilich ebensowenig die Evv., als ἀποστολικὰ κηρύγματα die Episteln, „sondern Ephräm sollte dem Perser, an den sein Brief gerichtet ist, den Beweis der Trinität (aus der Schrift) führen. Nun konnte dieser aus den Episteln nur geführt werden, insofern in denselben die allgemeine Lehre der Apostel, ihr κήρυγμα, enthalten war . . . So konnten auch die Erzählungen in den Evv. nicht dazu gebraucht werden, sondern vornehmlich nur die Aussprüche Christi. Mithin sind die κ. λόγια hier dasselbe wie bei Papias". Dieses künstliche Raisonnement Schleiermachers scheitert zunächst schon an den Worten αἱ δὲ γραφαί εἰσιν, worauf die Aufzählung der Schrift nach ihren Hauptbestandteilen folgt. Die in den Evv. enthaltenen Aussprüche des Herrn allein waren doch keine γραφή, ebensowenig als die in der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen vorliegenden Lehren der Apostel, getrennt von dem Thatsächlichen, diesen Namen verdienten. Zudem stehen λόγια und κηρύγματα dem παλαιὰ διαθήκη ganz koordiniert. Übrigens ist es sachlich auch ganz unrichtig, daß nicht die Erzählungen in den Evv. und den apostolischen Schriften, sondern nur die Aussprüche Christi und der Apostel zum Erweise der Trinität zu gebrauchen waren. Die Tauf- und Verklärungsscene (Matth. 3 u. 17.) z. B. waren thatsächliche Vorgänge im Leben Jesu und enthielten zugleich hervorragende Beweismomente für die Lehre von der

Angesichts so zahlreicher Proben eines weitern Sprachgebrauchs von τὰ λόγια, wovon wir die ersten Spuren in der hl. Schrift selbst antreffen, hat man kein Recht mehr, es unerhört zu finden, wie Papias unter jenem Ausdrucke kurzweg ein ganzes Ev. anführen konnte. Erhielten, wie Schanz gut erinnert[1]), die Evv. ihren Namen von der frohen Botschaft, die der Gottessohn auf die Erde brachte, so konnte es keinem Anstande unterliegen, ihren ganzen Inhalt λόγια τ. θεοῦ oder κυριακά zu nennen. Für das Matthäusev. begreift sich diese Bezeichnung um so leichter, da die Hauptmasse des darin niedergelegten Stoffes lehrhafter Natur ist und das Faktische mehr oder weniger nur zur historischen Unter- und Zwischenlage dient. Wir könnten also auch in obigem Ausdrucke eine sonst ganz gewöhnliche denominatio a parte potiori finden, wie sie auch von einer großen Zahl von Kritikern angenommen wird[2]). Wollte man gegen die oben festgestellte Bedeutung von τὰ λόγια in der patristischen Zeit einwenden, der Sprachgebrauch eines Wortes bleibe sich in vielen Fällen nicht konstant, sondern gestalte sich nicht nur zu verschiedenen Zeiten, sondern selbst bei verschiedenen Schriftstellern ein und desselben Zeitalters verschieden, so sind wir in der Lage, den Sprachgebrauch von λόγια bei Papias aus ihm selbst noch erforschen zu können. Bekanntlich schrieb Papias ein Werk „Erklärung von Reden des Herrn" in 5 Büchern. Nun aber enthielt dasselbe nicht bloß Aussprüche und Reden des Herrn, sondern, wie ein Blick auf die von Eusebius bewahrten Fragmente (h. e. III, 39, 8) zeigt, auch einen gewissen geschichtlichen Stoff. Wir sind also vor die Wahl gestellt, für den Ausdruck λογίων in dem Titel der papianischen Schrift einen freiern Gebrauch, der auch das Thatsächliche nicht ausschloß, zuzulassen, oder, da die Reden und Aussprüche Jesu wohl den wichtigsten Bestandteil davon ausmachten, eine denominatio a potiori anzunehmen. Was Meyer, Komm. S. 13 einwendet, daß Papias die „λόγια ohne allen Zweifel im eigentlichen Wortsinne

---

Trinität. Ganz willkürlich fassen Weizsäcker, evang. Geschichte, 1864. S. 32 Anm. 1, und Sepp, Geschichte d. Apost., S. 26, Anm. 15, τὰ κ. λόγια bloß mit ἀποστ. κηρύγματα, nicht mit παλαιὰ διαθήκη parallel stehend.

[1]) Kommentar über d. Ev. d. hl. Matth. 1879. S 29.

[2]) Von Lücke, Kern, Hug, Fromann, de Wette, Harleß, Ebrard, Güder, Thiersch, Baur, Kuhn, Delitzsch, Hilgenfeld, Guericke, Bleek, Luthardt, Anger, Bisping, Langen, Keim, Zahn, Schanz, Wetzel u. a.

d. i. *τὰ λεχθέντα*, effata, verstanden hat, so daß die Geschichte, welche sein Buch enthielt, nicht zu den *λογίοις*, sondern mit zur *ἐξήγησις*, welche er von den *λογίοις* gab, gehörte", ist eine Behauptung ohne Beweis. Ob die aus dem Papiaswerke mitgeteilten Erzählungen zur Erläuterung irgendwelcher Herrenaussprüche zu dienen den Zweck hatten, erfahren wir von Eusebius nicht. Nach der Art und Weise, wie er sie anführt, hat es vielmehr den Anschein, als ob sie eine dem lehrhaften Stoffe koordinierte Stellung in dem Buche einnahmen. Es dürfte dies zu schließen sein aus den Worten, womit Eusebius III, 39, 8 zu den Erzählungen überleitet: *ἄξιον δὲ ταῖς ἀποδοθείσαις τοῦ Παπία φωναῖς προσάψαι λέξεις ἑτέρας αὐτοῦ, δι' ὧν παράδοξά τινα ἱστορεῖ καὶ ἄλλα, ὡς ἂν ἐκ παραδόσεως εἰς αὐτὸν ἐλθόντα.* Mit der Einrede Holtzmanns, Syn. Evv. S. 252, daß „eher Worte (Aussprüche) als Wunder" der Erklärung bedürfen, mag es in den meisten Fällen seine Richtigkeit haben; aber absolut gültig ist diese Regel nicht. Wenn man ferner geltend macht, die *λόγια κυριακά* der papianischen *ἐξήγησις* müßten schon um deswillen Worte, Aussprüche gewesen sein, weil der apostolische Vater sie als *τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας ἐντολάς* bezeichne und sie zu *ἀλλοτρίαις ἐντολαῖς* in Gegensatz stelle[1]), so ist zunächst zu beachten, daß Papias unmittelbar vorher (§ 3) ganz allgemein erklärt: *οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν.* In diesen Erinnerungen des Papias waren die *ἐντολαί* mitenthalten und bildeten vielleicht deren wichtigsten Bestandteil; aber die Erinnerungen waren nicht ausschließlich *ἐντολαί*. Wenn er bezüglich dieser besonders die Echtheit beteuert, indem er fortfährt: *οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένοις τῆς ἀληθείας*, so ist dies dadurch motiviert, daß es eben „*ἐντολαί*, Aufträge, Gebote" waren, deren Charakter als echte Christusworte unbedingt feststehen mußte. Ihre Authentie war die notwendige Vorbedingung ihrer Annahme und Befolgung. Ebensowenig ist endlich eine Berufung auf die lateinische

[1]) Weiffenbach a. a. O. S. 83. Mangold, in d. 3. Aufl. d. Bleekschen Einl., S. 114.

Version des Titels der papianischen Schrift bei Hieronymus und Rufinus statthaft. Beide hatten sich an die nächste Wortbedeutung des griechischen Textes zu halten, und da war die Übersetzung sermonum Domini explanatio (Hieron.) oder verborum dominicorum explanatio (Ruf.) die entsprechendste.

Einen weitern Anhalt zur Feststellung des Sprachgebrauchs von *τὰ λόγια* bei Papias bietet das Fragment über Markus (vgl. S. 23, Anm. 3). Darin wird erzählt, daß Markus als Gefährte und Hermeneut des Petrus *ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*, und begründet oder vielmehr entschuldigt wird dies Verfahren des Apostelschülers damit, daß letzterer weder den Herrn gehört habe noch ihm nachgefolgt sei, also überhaupt keine persönliche Beziehung zu ihm gehabt habe, vielmehr seine Nachrichten dem Petrus verdankte, der seine Lehrvorträge nach dem Bedürfnisse seiner Zuhörer einrichtete, *ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων* (*λογίων*)[1]. Wie nun diese letztern Worte *οὐχ ὥσπερ σύνταξιν κτλ.* dem *οὐ τάξει* entsprechen oder vielmehr im Gegensatz dazu stehen, so korrespondieren in derselben Weise die Worte *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* dem Ausdrucke *τῶν κυριακῶν λόγων*. Es hat also Papias bzw. der erzählende Presbyter dasselbe, was er zuerst *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* genannt hat[2], im folgenden Satze mit *κυριακοὶ λόγοι* ausgedrückt. Heißen die von dem Evangelisten Markus aufgezeichneten Worte und Thaten Christi kurzweg *κυριακοὶ λόγοι*, so ist es nur natürlich, daß wir den von der Schrift des Matthäus gewählten noch kürzern Ausdruck *τὰ λόγια* nicht auf Aussprüche des Herrn allein restringieren, sondern gleichfalls von Reden und Thaten, m. a. W. von einer zusammenhängenden Geschichtserzählung verstehen. Offenbar hat Papias nichts anderes damit sagen wollen, indem er der litterarischen Thätigkeit des Markus und Matthäus

---

[1]) Die Variante *λογίων* ist kritisch weniger gesichert. Vgl. den textkritischen Apparat bei Heinichen, S. 150.

[2]) Die singuläre Auffassung von Weiße, d. evang. Gesch. krit. u. philos. bearb. 1838. Bd. I. S. 36, und Bäumlein, Stud. u. Krit. 1863. S. 111, welche *ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* im streng disjunktiven Sinne (ausschließlich entweder bloß Reden oder bloß Thaten) nehmen, sei nur eben erwähnt.

in einem Zusammenhange gedachte[1]), schwebten ihm auch gleichartige schriftstellerische Arbeiten beider Männer vor Augen, und nur im Hinblicke auf den Inhalt der unmittelbar vorausgehenden κυριακοὶ λόγοι des Markus konnte er sich des Ausdruckes λόγια in so prägnanter Kürze bedienen, ohne ein Mißverständnis seiner Worte befürchten zu müssen[2]). Diese Auffassung wird noch durch eine andere Erwägung nahegelegt. Es ist unverkennbar, daß Papias (Joh. Presbyter) seine Aussage über die Schrift des Matthäus zu der des andern Evangelisten in eine Art von Gegensatz stellt. Dieser Gegensatz wird aber nach dem ganzen Tenor der zweiten Stelle nicht durch den verschiedenen Inhalt, sondern durch das fremdartige Idiom begründet, worin das Werk des Matthäus abgefaßt war und worin christliche Litteratur sonst nicht existierte. Die Bemerkung, daß jeder das hebr. Buch nach bestem Vermögen (ins Griechische) übersetzte, läßt den Gegensatz deutlich hervortreten. Nur wenn man mit Schleiermacher (S. 47 f.) unter ἡρμήνευσε ausdrücklich ein schriftliches und zwar ein paraphrasierendes Übertragen und Ausführen zu einer zusammenhängenden Evangelienschrift versteht, wie sie in unserm kanonischen Matthäus vorliegt, läßt sich auch seine Auffassung von τὰ λόγια rechtfertigen.

Bei der Erklärung des Logialbegriffs in dem Papiasfragmente über Matthäus kommt somit, wie wir gesehen haben, die exegetische Verwertung der analogen Stellen in der Aufschrift des papianischen Werkes und in dem Fragmente über Markus gut zu statten. Es liegt in der Natur der Sache, daß kurze aus dem Kontexte gerissene Sätze dem richtigen Verständnisse Schwierigkeiten bereiten. Wo daher in einem konkreten Falle ein ähnlicher Sprachgebrauch sich darbietet, zumal bei demselben Schriftsteller, in inhaltlich verwandten Texten und zugleich im engen Verbande mit der zu erklärenden Stelle, da fordert eine hermeneutische Regel, daß der Ausleger auf solche Momente Rücksicht nimmt. Und dieser Fall ist hier gegeben.

---

[1]) Äußerlich wird dieser Zusammenhang durch die Partikeln μὲν οὖν angezeigt.

[2]) „Tum demum, ubi vox τὰ λόγια respicit ad mentionem τῶν κυριακῶν λόγων (λογίων) in testimonio, quod est de Marco, factam, qualia essent λόγια intellegenda, lectoribus patebat". Anger, ratio, qua loci V. T. in ev. Matthaei laudantur, quid valeat ad illustrandam huj. ev. originem, quaeritur, 1862. partic. III, p. 5 n. 3.

Keine andere Anschauung von dem Inhalte der Matthäuslogien, als die oben begründete, hegte man in der nachpapianischen Zeit, wie zwei Stellen aus Irenäus und Eusebius bekunden. Irenäus, adv. haer. III, 1, 1 (Euseb. h. e. V, 8, 2), meldet von der Schriftstellerei des Apostels: *ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου*, und Eusebius h. e. III, 24, 6: *πατρίῳ γλώττῃ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον*. Somit hielten beide die bei Papias erwähnten *λόγια* für das Matthäusev. selbst, was um so mehr ins Gewicht fällt, da beide Väter das Werk des Bischofs von Hierapolis noch vollständig vor sich hatten (vgl. h. e. III, 39) und dennoch keinen Augenblick an der Identität des papianischen mit dem kanonischen Matthäus zweifelten[1]). Von einer hebräischen Spruch- und Redensammlung des Zöllnerapostels wissen sie, ebenso wie Papias[2]), absolut nichts[3]). In der That fehlt für die Existenz einer solchen auch jeder anderweitige geschichtliche Anhalt[4]). Erst den Forschern unsers Jahrhunderts war es aufbehalten, die Logien in den kanonischen Evv. ausfindig zu machen. Aber schon ihre Unsicherheit in der Bestimmung des Umfanges und Standortes derselben, indem die einen mehr, die andern weniger historische Elemente damit verbunden glaubten, die einen sie im kanonischen

[1]) Zahn, a. a. O. S. 691: Weder Euseb. noch Irenäus, dessen Meinung über die Entstehung der Evv. nicht in Lugdunum entstanden sein kann, sondern entweder auf schriftlichem Wege, d. h. durch das ihm bekannte papianische Werk, oder auf dem Wege mündlicher Überlieferung von Kleinasien ihm zugekommen war, haben die Angaben des Papias anders verstanden, als bezögen sie sich auf die zu ihrer Zeit anerkannten Evangelien.

[2]) Keim, Geschichte Jesu von Nazara, 1867. Bd. I. S. 56: Es fällt dem Papias gar nicht ein, von einer bloßen Redensammlung des Matth. zu wissen, denn was er, den Hauptinhalt zeichnend, Reden nannte, das hat er gleich daneben bei Markus bald kurzweg als „Reden", bald pünktlicher als „Reden und Thaten" geschildert. Ob es jemals bloße Redensammlungen Jesu gegeben, selbst das schon ist (Luk. 1, 1) gänzlich zweifelhaft.

[3]) Schanz, Komposition d. Matthäusev. 1877. S. 5. Wetzel, d. synopt. Evv. 1883. S. 68: Es sind zwei starke argumenta ex silentio, die auch den Schein, als ob es sich in unserer vorliegenden Stelle (sc. h. e. III, 39, 16) . . . . um ein Spruchbuch handle, aufheben, indem weder Papias noch Euseb. eine Silbe davon sagen, daß der . . . . Matthäus, von dem hier geredet werde, ein anderer sei als der kanonische, was sie doch schlechterdings sagen mußten, wenn sie ihre Leser nicht irre führen wollten.

[4]) Hilgenfeld, Einl. S. 456—57: Eine bloße Sammlung von Christusreden kennt das ganze christliche Altertum nicht.

Matthäus, die andern bei Lukas in ihrer ursprünglichen Gestalt wiederfanden, muß mißtrauisch machen gegen die Richtigkeit dieser Entdeckung[1]).

Gegen die im vorausgehenden begründete traditionelle Auffassung des Ausdrucks λόγια hat man mehrfache Einwendungen erhoben. Die Berufung auf den kirchenväterlichen Gebrauch dieses Wortes im Sinne einer zusammenhängenden Evangelienschrift von göttlicher Auktorität soll dadurch hinfällig werden, daß „die Anschauung, nach welcher überhaupt der Inhalt d. N. T., auch der geschichtliche, als inspiriert und insofern als λόγια τοῦ θεοῦ betrachtet wurde, zur Zeit des Papias und bei Papias selbst noch nicht stattfand“[2]). Aber wenn auch eine eigentliche Sammlung der neutestamentlichen Offenbarungsschriften und die förmliche Aufstellung eines Kanons inspirierter Bücher kirchenamtlich damals noch nicht stattgefunden hatte, so ist doch der Glaube der altchristlichen Kirche an die göttliche Eingebung der Offenbarungsurkunden und vornehmlich der Evangelien zweifellos. Für das Vorhandensein dieses Glaubens kann man sich bereits auf jenes solenne γέγραπται in dem (von Tischendorf wiederaufgefundenen) griechischen Stücke des Barnabasbriefes beziehen, womit cap. 4 die Citate Matth. 20, 16 und 22, 14 als autoritative göttliche Aussprüche eingeführt werden. Denselben Glauben dokumentiert die in der christlichen Urkirche bestehende Praxis, bei den gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen die Denkwürdigkeiten der Apostel, d. h. die Evangelien, neben den Schriften der Propheten vorlesen zu lassen[3]), worin die Anerkennung der erstern von kanonischer Dignität deutlich genug ausgesprochen liegt. Ein direktes und allgemeines biblisches Zeugnis für die Inspiration der neutestamentlichen

---

[1]) Man vergleiche die Versuche zur Wiederherstellung der ursprünglichen Logiensammlung, wie solche unternommen sind von Weiße, Köstlin, Wieseler, Ewald, Réville, Holtzmann, Scholten, Weiß, Grau u. a. Als leitende Gesichtspunkte bei der Rekonstruktion dienten der gemeinsame Sprachcharakter und die Reflexion der synoptischen Evangelisten. Wie wenig diese Versuche zu einem befriedigenden Resultate führten, läßt schon der Umstand erkennen, daß man stets ein nicht näher bestimmbares Bruchstück übrig behielt, mit dem man nichts anzufangen wußte. Schanz, Komm. zu Matth. S. 31. Hilgenfeld, Einl. S. 454 ff.

[2]) Meyer, Kommentar z. Matth. 1864. S. 13, nach dem Vorgange von Credner, Beiträge z. Einl. i. d. bibl. Schriften. 1832. Band I, S. 24; auch Holtzmann, a. a. O. S. 251 f. und Mangold, a. a. O. S. 114.

[3]) Justinus Martyr, apol. I. c. 67.

Schriftsteller besaß man freilich nicht. Ein indirektes aber, welches auch auf die apostolischen Männer Markus und Lukas, insofern sie unter der Auktorität von Petrus und Paulus schrieben, Ausdehnung fand, konnte man aus den Verheißungen Christi ableiten, worin den Aposteln für die Lehrverkündigung ein specieller Beistand des heil. Geistes zugesichert wird. Waren jene, so mußte man folgerecht schließen, für die Evangelisation überhaupt unfehlbare Organe des hl. Geistes, so mußten sie es auch für die schriftliche sein, welche einen Teil des ihnen übertragenen Lehramtes ausmachte. Der hl. Paulus nimmt diesen Charakter wiederholt in seinen Briefen für sich in Anspruch[1]).

Die Kritiker machen ferner geltend, daß es im höchsten Maße für unzutreffend und daher für unwahrscheinlich gehalten werden müsse, daß eine so umfangreiche Evangelienschrift, wie unser erstes kanonisches Evangelium, mit dem einseitigen τὰ λόγια benannt worden sei. Unmöglich könne der darin enthaltene reiche Erzählungsstoff als bloßer geschichtlicher Einschlag, als Begleitung und Rahmen der Reden angesehen werden. Aber auch hierauf vermögen wir Gegründetes zu erwidern. Wenn z. B. Weiffenbach a. a. O. S. 125 ausruft: „Wie könnte, um von der Sprachverschiedenheit ganz zu schweigen, eine ausführliche Schilderung des Lebens, Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu mit ebenso reichlichem geschichtlichen als lehrhaften Bestand, wie könnte eine bis zur Geburtsgeschichte des Herrn und seiner Abstammung von David-Abraham zurückgreifende und im ganzen Leben Jesu die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen aufzeigende Schrift: wie könnte ein so geartetes Evangelium auch nur a potiori parte eine Aufzeichnung der Herrenaussprüche genannt werden?“[2]), so können wir dieser Frage sofort eine andere entgegenstellen: Wie konnte der Pentateuch im jüdischen Kanon die Bezeichnung „Thorah“ führen, da er neben seinem gesetzlichen Inhalte auch ein ansehnliches geschichtliches Material enthielt?[3]). Wie konnten die Bücher Samuelis von Samuel ihren Namen erhalten, da im zweiten gar nicht und im ersten nur ungefähr bis zur Hälfte von Samuel

---

[1]) 1 Kor. 7, 25. 40. 14, 37. 2 Kor. 5, 20. 13, 3. Gal. 1, 11. 12. Ephes. 3, 5. 1 Timoth. 5, 18. Vgl. auch 1 Petri 1, 12. 2 Petri 3, 16. Kaulen, Einl. i. d. hl. Schrift d. A. u. N. B. 1876. S. 25.

[2]) Ähnlich Weiß, Matthäusev. S. 2—3.

[3]) Joh. 10, 34 kommt der Ausdruck in einer noch weitern Fassung vor, indem sogar eine Psalmstelle (82, 6) als im νόμος stehend citiert wird.

die Rede ist? Oder wie konnte das Psalmbuch in demselben Kanon ספר תהלים (Buch der Loblieder) heißen, da es nicht nur Loblieder, sondern auch eine ganze Reihe von Bitt-, Dank- und Bußpsalmen in sich schloß, und wie durfte endlich der Psalter im Kanon der christlichen Kirche psalterium Davidis genannt werden, da doch von David nachweislich nur der Grundstock der Psalmengesänge herrührt? Ließ man für alttestamentliche Bücher solche denominationes a potiori gelten, warum will man an der synekdochischen Benennung einer neutestamentlichen Schrift so großen Anstoß nehmen? Enthält doch das Matthäusev. verhältnismäßig ebensoviele Reden, Befehle, Sentenzen, Lehren und Weissagungen, um die Bezeichnung τὰ λόγια zu rechtfertigen[1]), als die 5 Bücher Mosis wegen der darin vorkommenden Gesetzesbestimmungen „Thorah" heißen konnten. Daher liegt in jener von Papias bzw. Joh. Presbyter gewählten Bezeichnung unsers Ev. durchaus nichts Befremdliches. Ohne Frage konnte er sich so ausdrücken, wenn er eine geschichtliche Schrift ganz in der Art unserer neutestamentlichen Evv., wenn er namentlich eine Schrift ganz nach dem Inhalte unsers nach Matthäus benannten griechischen Evangeliums meinte[2]). Auch unserm deutschen Sprachgebrauche ist eine ähnliche Prägnanz des Ausdrucks nicht fremd, wie wenn wir sagen: Das „Wort Gottes" verkündigen, das „Wort Gottes" anhören, und darunter die göttliche Offenbarung ihrem ganzen Umfange nach verstehen.

Wir gehen aber noch weiter und behaupten: Es muß in hohem Grade für unwahrscheinlich gelten, daß der Apostel Matthäus in seiner Schrift bloß die Aussprüche und Reden Jesu ohne ihre geschichtliche Verkettung sollte zusammengestellt haben. Gegen diese

---

[1]) Von den 28 Kapp. d. Ev. enthalten Kap. 5—7, 10, 18, 22—25 ausschließlich, Kap. 11, 13, 16, 19—20 fast ausschließlich Reden, während in der andern Hälfte, abgesehen von den 2 ersten Kapp., das Geschichtliche mit Reden und Aussprüchen vermischt ist, so daß die letztern quantitativ und qualitativ den Hauptbestandteil des Ev. ausmachen. „Was jenseits der Bergpredigt und der eschatologischen Reden liegt, ist ein sehr schmaler geschichtlicher Rahmen und gerade die Leidens- und Auferstehungsgeschichte ist hie und da selbst auf Kosten der nach unsern Begriffen unerläßlichen Genauigkeit kompendiarisch. Man wird es deshalb als sicher betrachten können, daß Papias bei τὰ λόγια συνεγράψατο an eine eigentliche Evangelienschrift des Matthäus denkt". Delitzsch, das Matthäusev. 1853. S. 10.

[2]) Bleek, Einl. S. 116.

Annahme spricht zunächst der innige Nexus, wodurch im Leben unsers Herrn durchgängig das Doktrinelle mit dem Thatsächlichen verknüpft ist. Die christliche Offenbarung bildet einen Komplex übernatürlicher Lehren und Thaten, die in der innigsten gegenseitigen Durchdringung und in einem lebendigen Wechselverhältnis stehen, so daß eine genaue Scheidung beider Bestandteile ebensowenig durchführbar ist, wie in dem leiblichen Organismus Fleisch und Blut von einander getrennt werden können, ohne jenen zu zerstören. Auch das Leben und die Thaten Jesu waren integrierende Teile der christlichen Offenbarung und trugen eben darum die Bestimmung in sich, in die evangelische Verkündigung mitaufgenommen zu werden. Einzelne Offenbarungswahrheiten konnten überhaupt nur durch geschichtliche Thatsachen erhärtet werden (vgl. 1 Kor. 15). Die Wunderthaten Jesu insbesondere waren die beredtesten Aussagen über seine göttliche Natur und Würde (*σημεῖα τῆς δόξης αὐτοῦ*, Joh. 2, 11). Zugleich eignete ihnen eine tiefe sinnbildliche Bedeutung. Außer ihrer nächsten Bestimmung, Erweise göttlicher Macht und Gnade gegen die Menschen zu sein, sollten sie auch symbolische Darstellungen seiner unsichtbaren Wirksamkeit auf dem Gebiete der Kirche und der Individuen sein. Man denke nur an die Verwandlung des Wassers in Wein, an die wiederholte Speisung mehrer Tausende, ferner an die verschiedenen Krankenheilungen und Totenerweckungen. Erst unter Voraussetzung einer Bekanntschaft mit dem Gesamtinhalte der christlichen Offenbarung und ihrer übernatürlichen Beglaubigung ist es gedenkbar — und dies galt besonders für jene ersten Zeiten der Glaubensverkündigung — daß auch die Lehren und Aussprüche Christi im einzelnen Gegenstand gläubiger Aufnahme und praktischer Befolgung von seiten der Menge werden konnten. Was nützte eine Reihe abstrakter Lehren ohne die konkrete Illustrierung durch das Leben und Wirken des Herrn? Dieses, insbesondere die Wunderwirksamkeit Jesu, war für seine Lehre ungefähr dasselbe, was in einem mathemathischen Probleme die Demonstration für den Satz ist. Und wenn auch für das tieferblickende Auge die christliche Lehre die Merkmale ihres göttlichen Ursprungs und damit ihre höhere Beglaubigung in sich selbst trug, für den gewöhnlichen Menschenverstand bedurfte es zur Anerkennung ihres göttlichen Charakters besonderer äußerer Kriterien der Göttlichkeit, was vornehmlich von denjenigen Teilen der Lehre Christi galt, welche einen geheimnisvollen und einen präceptiven, den sittlichen

Willen der Menschen verpflichtenden Inhalt haben. Die übermenschlichen Thaten des Herrn aber gaben seiner Lehre eine unmittelbar göttliche Sanktion, wie sie andererseits der überzeugendste Beweis für seine göttliche Persönlichkeit selbst waren. Sie waren für Juden und Heiden vor allem der Beweggrund, in die christliche Kirche einzutreten. Wie hätte nun ein Apostel, ein unmittelbarer Augenzeuge von Jesu wunderbarer Wirksamkeit und selbst noch unter ihrem frischen Eindrucke stehend, dazu kommen können, in einer als Surrogat für die mündliche Predigt dienenden Schrift die Thaten, diese mächtigen motiva credibilitatis, gänzlich zu übergehen und bloß die Lehren zusammenzustellen? Zudem mußten die letztern ohne ihre geschichtlichen Veranlassungen und Beziehungen, nur mechanisch aneinandergereiht, unvermeidlich der Mißdeutung und Unverständlichkeit verfallen[1]). Wenn von einem der spätern Kirchenväter gemeldet würde, er habe aus den 4 Evangelien die Aussprüche und Reden Jesu ausgehoben, um etwa dieselben durch einen Kommentar zu erläutern, so würden wir das eher glaubhaft finden. Von einem Apostel, der, wie wir aus dem Zeugnisse des Eusebius (S. oben 74) wissen, vorzugsweise aus dem Grunde schrieb, um seinen von ihm bekehrten Landsleuten ein Ersatzmittel für die mündliche Predigt zu bieten, glauben wir das nimmermehr. Man würde zu dieser Vorstellung von der Schriftstellerei des Apostels nicht gekommen sein, wenn man nicht Gewohnheiten und Bedürfnisse unserer litterarisch hochentwickelten Zeit auf das apostolische Zeitalter unvorsichtig übertragen hätte, ein Verfahren, das schon mehr als ein Mißverständnis auf dem Gebiete altchristlicher Geschichte erzeugte.

Endlich müßte man es im Falle der Nichtidentität der Logiaschrift mit unserm kanonischen Matthäusev. immerhin sehr auffallend finden, nicht nur daß jene bei keinem der übrigen ältern Schriftsteller auch nur mit einem Worte erwähnt wird (S. 38), sondern noch mehr, daß der Bischof von Hierapolis sich nirgends über die Entstehung und Auktorität des zu seiner Zeit bestimmt schon vorhandenen

---

[1]) Bisping, Erklärung d. Ev. nach Matth. 1867. 2. Aufl. S. 26: Predigte doch der Herr mehr durch seine Werke und durch sein ganzes Leben, als durch seine Worte; und würden nicht manche seiner schönsten Aussprüche durchaus unverständlich sein, wenn nicht zugleich die Umstände, unter welchen sie gesprochen wurden, angegeben wären? Arnoldi, Komm. z. Ev. d. hl. Matth. 1856. S. 8—9.

und von ihm gekannten[1]) griechischen Matthäus und sein Verhältnis zu dem Logiabuche ausspricht, was Eusebius unmöglich mit Stillschweigen übergehen konnte. Soweit wir in die christliche Urzeit zurückgehen, finden wir unser erstes kanonisches Evangelium in kirchlichem Gebrauche. Justinus der Märtyrer hat bereits die Kindheitsgeschichte Jesu aus demselben entlehnt. Sämtliche Väter, darunter selbst jene kritisch gestimmten, die wegen der Apokalypse und des Hebräerbriefs Schwierigkeiten machten, sind einstimmig in der Anerkennung seines apostolischen Ursprungs. Alle führen es auf Matthäus als Verfasser zurück, während sie von einer bloßen Spruchsammlung dieses Apostels nicht einmal eine Ahnung verraten. In diesen Thatsachen haben wir zu der Schlußfolgerung die Prämissen: Da wir ein Evangelium besitzen, welches die einhellige kirchliche Tradition dem hl. Matthäus zuschreibt und von ihm ursprünglich hebräisch abgefaßt

[1]) Daß Papias das kanon. Ev. gekannt habe, ist ganz mit Ungrund bezweifelt worden (Schleiermacher, Credner, Baumgarten-Crusius, Bleek, Reuß, Weiffenbach). Wenn dieses, wie von den Exegeten der positiven angenommen und auch von einigen der kritischen Richtung zugegeben wird, um das J. 70 sicher vorhanden war, und Papias zwischen 130—150 schriftstellerte, also zu einer Zeit, wo die 4 kanon. Evv., wie wir aus den ἀπομνημονεύματα Justins ersehen, in allgemeinem Gebrauche waren, so wird man doch nicht mehr im Ernste behaupten wollen, daß dem Papias das genannte Ev. 60—80 Jahre nach seinem Entstehen noch unbekannt gewesen sei. Bei einem Manne, der Bischof einer ansehnlichen Christengemeinde, von einem regen Forschergeiste und darum gewiß auch hinlänglichen Interesse für christliche Litteratur beseelt war, dürfen wir von vornherein schon annehmen, daß er mit einer so wichtigen neutestamentlichen Offenbarungsurkunde, wie unser erstes Ev. ist, nicht versäumte sich bekannt zu machen. Weiterhin scheint die Art, wie er der frühern Übersetzungsversuche der hebr. Urschrift gedenkt und von denselben als in der Vergangenheit liegenden redet, nicht undeutlich darauf hinzuweisen, daß durch eine allgemein recipierte Übersetzung dem Bedürfnisse der griechisch redenden Christen zu seiner Zeit bereits abgeholfen war (unten S. 53). Wenn Papias (h. e. III, 39) über den Lebensausgang des Judas Iskariot eine andere Überlieferung mitteilt, als Matth. 27, 5, so folgt daraus nicht sofort, daß er unser Ev. nicht gekannt habe. Man kann seinen Bericht für einen Versuch ansehen, Matthäus mit Petrus (act. 1, 18) in Einklang zu bringen. Vgl. Zahn a. a. O. S. 688. Einen andern harmonistischen Versuch giebt Steitz a. a. O. S. 89. Nicht so bestimmt dürfte sich mit Arnoldi a. a. O. S. 30 die Bekanntschaft des Papias mit dem syrochaldäischen Originale behaupten lassen, das für ihn wegen des fremdartigen Idioms keinen praktischen Wert besaß und aus dem Grunde auch wohl kaum irgendwelche Verbreitung in Kleinasien gefunden hatte. Denkbar bleibt indessen immerhin die Möglichkeit, daß ihm auf seinen Reisen auch hievon das eine oder andere Exemplar zu Gesichte kam.

sein läßt, und wir von einer andern Schrift dieses Apostels keinerlei Kunde haben, so wird auch unter jenen von Papias erwähnten hebräischen Logien des Matthäus keine andere Schrift zu verstehen sein, als eben das Evangelium. Die hebräische Schrift des Apostels und das unter seinem Namen griechisch vorhandene Evangelium liegen demnach für uns nicht so gänzlich unvermittelt auseinander, wie Baur[1]) u. a. behauptet haben, und wir haben allen Grund, bei unserer Auffassung der *λόγια* als einer mit dem ersten Evangelium inhaltlich zusammenfallenden Apostelschrift so lange zu verharren, bis jemand einen wesentlichen Unterschied beider mit bessern Gründen nachgewiesen hat, als dies von Schleiermacher und seinen zahlreichen Nachfolgern versucht worden ist.

II.

ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.

Enthielt der erste Teil unsers Fragmentes überhaupt die Angabe, daß der Apostel Matthäus eine Evangelienschrift und zwar in hebräischer Sprache verfaßt habe, so bietet dessen zweiter Teil eine kurze Notiz über das Schicksal dieser Arbeit: *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Es fragt sich: Wie sind diese Worte zu verstehen? Bevor wir uns für eine bestimmte Auffassung entscheiden, schicken wir die Bemerkung voraus, daß keine der möglichen Deutungen zur vollen Gewißheit, sondern stets nur zu einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit sich wird erheben lassen. Der Grund davon liegt in der Unbestimmtheit des Verbs *ἑρμηνεύειν*, das, wie vorhin der Ausdruck *τὰ λόγια*, der Mehrdeutigkeit fähig ist. Um zu einem möglichst richtigen Verständnisse dieses zweiten Teiles der papianischen Aussage zu gelangen, gehen wir wieder von der nachweisbaren lexikalischen Bedeutung des Hauptbegriffs *ἑρμηνεύειν* aus und rekurrieren weiterhin auf dessen Zusammenhang mit den vorausgehenden und nachfolgenden Textesworten, insbesondere mit dem voranstehenden *Ἑβραΐδι διαλέκτῳ*, wozu es in offenbarer Antithese steht. Das griechische Zeitwort *ἑρμηνεύειν* bedeutet genau dasselbe, wie das lateinische Deponens interpretari, wie auch die entsprechenden Substantive *ἑρμηνεύς* (*ἑρμηνευτής*) und interpres sich inhaltlich decken. Es heißt „auslegen, erklären", mag dies nun überhaupt auf

[1]) F. Chr. Baur, krit. Unters. üb. d. kan. Evv. 1847. S. 572.

die Auslegung und Verdeutlichung des Sinnes gehen oder in engerer Bedeutung ein Erklären durch mündliche oder schriftliche Übertragung aus einer Sprache in eine andere sein. Sowohl in jener allgemeinern wie in dieser speciellern Bedeutung kommt das Wort im profangriechischen und im biblischen Sprachgebrauche vor[1]), und unter eine der beiden angegebenen Bedeutungen wird sich das Verb auch an unserer Stelle bringen lassen. In der Regel dachte man dabei an ein eigentliches Übersetzen aus der hebräischen in die griechische Sprache, eine Vorstellung, die sich ohne vorherige künstliche Reflexion über den Sinn auch als die naheliegendste und für den Zusammenhang passendste darbietet[2]). Man vergegenwärtige sich nur einmal die beiden Sätze des Papiasberichtes in ihrer Gegenüberstellung: „Matthäus schrieb auf hebräisch die Logien, — jedweder aber dolmetschte sie, so gut er's konnte", und man wird an nichts anderes als an ein übersetzendes Dolmetschen zu denken haben. In dem ersten Teile des Fragmentes die nähere Bestimmung Ἑβραΐδι διαλέκτῳ, in dem zweiten der Zusatz ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος nötigen fast dazu. Sollte die zunächst für Judenchristen ganz angemessen hebräisch verfaßte Evangelienschrift bei dem raschen Vordringen der christlichen Lehre auch in die außerjüdischen Bevölkerungskreise zunächst Palästinas, bald auch der angrenzenden Länder in gleicher Weise Andersredenden zu gute kommen, so waren Übersetzungen des Originals das einzige Mittel dazu und somit ein unabweisbares Bedürfnis. Ob wir dabei unter jenen, die sich den hebräischen Text übersetzen ließen, mit Feilmoser (Einl. S. 43) überhaupt griechisch redende Christen, auch des Auslandes, verstehen, denen palästinensische Brüder als Dolmetscher dienten, oder mit Langen (Einl. S. 26) zunächst an die Kreise der Fremden, der jüdischen Proselyten in Palästina, in denen man des Aramäischen nicht ganz kundig war, denken, ist ziemlich gleichgiltig. Die letztere Ansicht hat vielleicht die größere Wahrscheinlichkeit für sich, indem jene Übersetzungsthätigkeit ja nur in den ersten Jahren nach der Herausgabe der hebräischen Schrift, wo die christliche Lehre

---

[1]) Grimm, Lexikon, s. v. ἑρμηνεύειν.

[2]) Anger, l. c. pag. 4. n. 4: ἡρμήνευσε . . . . propter oppositionem verborum Ἑβραΐδι διαλέκτῳ συνεγράψατο non potest nisi de sermone altero in alterum converso cogitari, id quod recte a plerisque eorum, qui ceteroquin in explicando hoc Papiae loco Schleiermacherum sequuntur, agnitum est. Meyer, a. a. O. S. 12. Bleek, a. a. O. S. 116.

ihre Anhänger vorzugsweise nur erst in Palästina zählte, notwendig war, während nicht viele Jahre später die uns noch vorliegende und bald allgemein anerkannte griechische Version des Urtextes erschien und Übersetzungen einzelner überflüssig machte[1]). Daß wir uns unter ἡρμήνευσε ein eigentliches Übersetzen vorzustellen haben, scheint weiterhin der Zusatz ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος zu verlangen, der bei der Fassung „erklären" ziemlich matt und unmotiviert dastehen würde. Denn daß überhaupt jemand, der sich einer Aufgabe unterzieht, sie auch möglichst gut zu lösen sucht, braucht kaum gesagt zu werden. Obige Worte beziehen sich nicht auf den guten Willen, sondern auf die größere oder geringere Fähigkeit zum Übersetzen seitens derjenigen, welche dem hebräischen Evangelium ihre Aufmerksamkeit zuwandten, und da machte es einen bedeutenden Unterschied für die Qualität der Produkte, in welchem Grade einer jene Sprache beherrschte. „Dem besser aramäisch Verstehenden ging's besser beim Übersetzen, dem weniger darin Bewanderten gelang es weniger gut damit; und so kam es eben zu Übersetzungsprodukten von verschiedener Güte"[2]).

Eine eigenartige Interpretation des ἡρμήνευσε, die übrigens mit seiner Auffassung von λόγια im engsten Zusammenhange steht, hat Schleiermacher in dem schon erwähnten Aufsatze „über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evv." gegeben. Wiewohl er einräumt, daß ἑρμηνεύειν in unserm Fragmente auch „übersetzen" heißen könne, so will er doch der Bedeutung „erklären, erläutern, anwenden (!)" hier den Vorzug geben, indem man dadurch „großer Schwierigkeit" entgehe[3]). Verharre man nämlich bei dem Begriffe „übersetzen", so bleibe es unerklärlich, wie von allen Übersetzungen weder bei den nächstfolgenden Kirchenschriftstellern eine Spur sich finde, noch dem Eusebius und Hieronymus etwas zu Gesichte gekommen sei. „Denn von so vielen Übersetzungen müßte sich doch wohl eine wenigstens, wenn auch nur so lange erhalten haben, daß das Werk auch später noch bekannt und in Umlauf blieb; aber durch Erläuterungen, welche die Substanz desselben mit in sich aufnahmen, konnte es gerade am leichtesten untergehen, indem diese übrig

[1]) Übrigens darf bei der bunten Mischung der Nationen und Zungen im Bereiche der christlichen Urkirche wenigstens die Möglichkeit eines Übersetzens auch in nichtgriechische Idiome nicht ausgeschlossen werden.

[2]) Weissenbach, a. a. O. S. 93.

[3]) Stud. u. Krit. 1832. S. 742.

blieben (l. c)". Überdies verlangt nach Schleiermacher die Satzkonstruktion, „worin offenbar ἡρμήνευσε nicht mit τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ, sondern mit συνεγράψατο in Verbindung gesetzt ist", ebensowenig wie der Kontext, indem gar nicht von mehreren Sprachen die Rede sei, notwendig ein „übersetzen". Allein was hier zunächst über die grammatische Struktur und gegenseitige Beziehung der Textesworte gesagt wird, beruht auf einer sehr unnatürlichen Auffassung; wie aber gerade der Kontext dem ungesuchten Verständnisse den Gedanken an ein Übersetzen nahelegt, ist soeben gezeigt worden. Aber auch der Hauptbestimmungsgrund Schleiermachers, daß das gänzliche Untergehen der Übersetzungen unerklärlich bleibe, vermag uns seiner Ansicht nicht geneigt zu machen. Wissen wir doch, daß nicht bloß die bald nach der Auffahrt des Herrn versuchten Aufzeichnungen evangelischer Thatsachen, welche Luk. Kap. 1 erwähnt werden und deren nicht wenige gewesen zu sein scheinen (πολλοὶ . . . ἐπεχείρησαν!), spurlos verschwunden sind, sondern daß selbst mehrere Briefe des Apostels Paulus, wie sich sicher nachweisen läßt, in jener ältesten Zeit verlorengegangen sind[1]); gar nicht zu reden von den zahlreich untergegangenen Schriften des folgenden Jahrhunderts, von denen kaum mehr als die Titel gerettet sind[2]). Daß außerdem beim Auftreten des authentischen griechischen Textes sämtliche bis dahin in Gebrauch gewesene Übersetzungen, die alle nur Privatarbeiten waren, entbehrlich werden mußten, ähnlich wie das hebräische Original selbst überflüssig wurde, daran ist vorhin bereits erinnert worden. Endlich wird die Frage, wo alle schriftlichen Übersetzungen geblieben seien, verdrängt durch die andere: Wo blieben die Bearbeitungen, die doch auch Übersetzungen sein mußten? Denn hebräisch verstand nur ein kleiner Teil der ersten Kirche. Und ist es nicht von vornherein wahrscheinlich, daß die meisten Übersetzungen des hebräischen Textes überhaupt nur mündliche gewesen seien? Wenn aber dies, so verhallten sie sogleich mit dem gesprochenen Worte. Aber selbst wenn der Verlust der Übersetzungen so „unbegreiflich" wäre, wie Schleiermacher wähnt, so werden wir doch durch gewichtige Gründe abgehalten, seiner eigenen Erklärung von ἡρμήνευσε beizutreten. Nach ihm sind darunter zu verstehen „Erläuterungen, welche die Substanz des Werkes mit in sich aufnahmen", „gemischte und durch Abschweifungen bunte Bearbeitungen",

[1]) Aberle-Schanz, Einl. S. 189 u. 224.

[2]) Nirschl, Lehrb. d. Patrol. und Patristik. 1881. Bd. I. S. 201—5.

teilweise zum Zwecke „homiletischer Auseinanderlegung und Anwendung auf gegebene Verhältnisse", überhaupt „ganz verschiedenartige, gleichviel ob hebräisch oder griechisch verfaßte, Benutzungen und Bearbeitungen der Sammlung des Matthäus können unter jener Formel ἡρμήνευσε — ἕκαστος zusammengefaßt sein". „Und diese Arbeiten anderer über die Sammlung des Matthäus scheinen uns ja nicht ganz verloren gegangen zu sein, ja sie haben uns wohl die Sammlung selbst miterhalten. Denn eine solche Arbeit ist unser Matthäusevangelium".[1]) Mit dieser Deutung des ἡρμήνευσε geht aber Schleiermacher ganz und gar über den nachweislichen Sprachgebrauch des Zeitwortes hinaus. Während er in der ersten Hälfte unsers Fragmentes den Ausdruck λόγια auf seine ursprüngliche engere Bedeutung beschränkt wissen will, giebt er inkonsequenter Weise hier dem Begriffe ἑρμηνεύειν eine durch nichts gerechtfertigte Ausdehnung. Eine solche Ausweitung der Bedeutung dieses Verbs aber, so daß es auch „anwenden" heißen kann, und daß selbst Benutzungen und Bearbeitungen einzelner Teile der λόγια zu homiletischen Zwecken darunter verstanden werden können, müssen wir entschieden ablehnen. Es läßt sich auch nicht ein einziges Beispiel, weder aus der biblischen noch klassischen Gräcität, beibringen, wo ἑρμηνεύειν = „anwenden" wäre. Daß das Werk des Apostels in solcher Weise gleich anfangs schriftlich kommentiert worden sei — denn nur schriftliche Bearbeitungen hat Schleiermacher im Sinne — entspricht keineswegs dem Gebrauche, den man sonst in der apostolischen Kirche von dem neutestamentlichen Schriftworte machte, und wird überdies von keinem der alten Schriftsteller bestätigt. Auch die Berufung auf den Sprachgebrauch von ἑρμηνεία bei Papias (h. e. III, 39, 3) ist nicht geeignet, der angeführten willkürlichen Erklärung von ἑρμηνεύειν eine Stütze zu geben. Wir haben nämlich gar keine Gewißheit darüber, ob Papias die seinem Werke eingeflochtenen Erzählungen und Beschreibungen mit zur ἑρμηνεία rechnet oder ob die letztern, wie es wenigstens den Anschein hat, den λόγια κυριακά koordiniert stehen (vgl. oben S. 19), ähnlich wie in unserm kanonischen Ev. der Erzählungsstoff den lehrhaften Bestandteilen durchaus parallel gesetzt ist und mit zum organischen Leibe des „in der Hauptsache durch und durch einheitlichen Evangeliums" (Keim) gehört. Wir verwerfen demnach aus den angeführten Gründen

[1]) A. a. O. S. 742—45.

mit der Mehrzahl der Kritiker die Schleiermacherſche Exegeſe von ἡρμήνευσε und verbleiben bei der herkömmlichen Faſſung „überſetzen", welche ſelbſt an den Kritikern der negativen Richtung ihre Verteidiger findet.

Bis hierhin dürfte jeder Unbefangene unſerer Argumentation zuſtimmen und den Beweis acceptieren, daß in vorliegendem Fragmente ἑρμηνεύειν nicht wohl „erklären, auslegen", noch viel weniger „erklären = anwenden" im Sinne Schleiermachers, ſondern ſehr wahrſcheinlich „überſetzen" bedeute. Mit minderer Sicherheit läßt ſich die weitere Frage entſcheiden, ob unter dieſem Überſetzen ein mündliches oder ein ſchriftliches oder beides zugleich verſtanden werden müſſe. Jedenfalls ſchließt der Text keine dieſer drei möglichen Auffaſſungen gänzlich aus, und wir werden darum zu prüfen haben, welche davon den Vorzug verdient. Papias referiert über das ihm bewußte verſchiedentliche Überſetzen der hebräiſchen Apoſtelſchrift ſchlechthin als über ein der Vergangenheit angehörendes, ohne ſich ausdrücklich darüber auszuſprechen, ob jenes Überſetzen ein mündliches oder ſchriftliches, ob es ein in der Vergangenheit abgeſchloſſenes oder ein zu ſeiner Zeit noch fortdauerndes geweſen. Über alle dieſe Punkte laſſen ſeine Worte dem ſubjectiven Vermuten freien Spielraum. Für die Annahme bloß mündlichen Überſetzens erklärten ſich Feilmoſer, Sieffert, Ebrard, Zahn, Steitz, Aberle, Thierſch, Schegg und neueſtens noch Weiß; die drei Zuletztgenannten mit der Reſtriktion, daß ſie das „Dolmetſchen" nur bei Gelegenheit der gottesdienſtlichen Anagnoſe in den Gemeindeverſammlungen geſchehen ſein laſſen. „Hier fügte der Vorleſer oder vielmehr der Vorſteher der Gemeinde dem hebräiſch geleſenen Texte eine Umſchreibung in griechiſcher Sprache bei; ganz wie in der Synagoge der Text des A. T. mündlich in der Vulgärſprache für das Volk paraphraſiert wurde"[1]). Indes zu einer Beſchränkung auf den gottesdienſtlichen Gebrauch paßt das verallgemeinernde ἕκαστος nicht recht. Es wurde doch ſicherlich das Evangelium, das man zweifelsohne bald durch Kopieen vervielfältigte, wenigſtens von den Gebildetern und Eifrigern unter den Chriſten auch außerhalb der religiöſen Verſammlungen geleſen. Hätte Papias dieſen ſpeciellen Gedanken ausdrücken wollen, ſo würde er wohl bei ἡρμήνευσε den Zuſatz ἐν ταῖς τῶν χριστιανῶν ἐκκλησίαις oder

[1]) Thierſch, Verſuch zur Herſtellung d. hiſtor. Standpunktes für die Kritik der neut. Schriften. 1845. S. 223.

einen ähnlichen nicht vergessen haben. Daß an ein Lesen und Übersetzen im Privatgebrauche „gar nicht gedacht werden könne", behauptet somit Weiß (S. 2) mit Unrecht. Die zuerst genannten Gelehrten machen deshalb diese Einschränkung nicht, begehen aber die andere Einseitigkeit, daß sie keinerlei schriftliches Übersetzen zulassen wollen[1]). Was sie für ihre Ansicht vorbringen, ist jedoch ebensowenig durchschlagend, als was die Verfechter des ausschließlich schriftlichen Übersetzens dagegen sagen. Wenn z. B. Sieffert[2]) einwendet, ein schriftliches Übersetzen würde „nicht in solcher Allgemeinheit geschehen sein, als es die Worte ἡρμήνευσε . . . ἕκαστος wirklich ausdrücken", so liegt eben in der Allgemeinheit des ἕκαστος indiziert, daß nicht ausschließlich mündlich, sondern hie und da gewiß auch schriftlich übersetzt wurde. Dabei hat man dann freilich den Gedanken an die schriftliche Übersetzung nicht sonderlich zu urgieren.[3]) Jedenfalls übersetzte man die Schrift des Apostels viel häufiger mündlich als schriftlich. Nach Zahn a. a. O. S. 695 hätte es wenigstens heißen müssen: πολλοὶ δ' ἑρμηνεῦσαι αὐτὰ ἐπεχείρησαν, „wenn die Ansicht von mehreren schriftlichen Übersetzungen auch nur sprachlich möglich sein sollte". Warum das einfache ἡρμήνευσε zum Ausdrucke dieses Gedankens sprachlich unzureichend war, verrät uns jedoch Zahn nicht. Was Weiß zu gunsten einer ausschließlich mündlichen Übertragung vorbringt, ist ebensowenig stichhaltig. Nach seinem Dafürhalten „zeigt schon der nicht auf die Schrift nach ihrer formellen Seite, sondern auf ihren Inhalt (ἡρμήνευσε δὲ αὐτά) bezügliche Ausdruck, daß es sich um die Benutzung der in ihr enthaltenen λόγια im gemeindlichen Vortrage vor griechisch redenden Christen handelt (a. a. O. S. 2)". Demnach wäre durch ἡρμήνευσε αὐτά auf die Auslegung einzelner der ἑρμηνεία besonders bedürfender λόγια und zwar, wie Weiß annimmt, speciell „im gemeindlichen Vortrage" hingewiesen; an ein Übertragen der Apostelschrift als eines Ganzen aber wäre nicht zu denken. Diese Ansicht steht und fällt mit der Logiahypothese. Indem letztere als unhaltbar erwiesen wurde, ist damit zugleich auch

---

[1]) Aberle, Einl. S. 36: Dieses Dolmetschen ist ohne allen Zweifel nicht von schriftlicher, sondern nur von gelegentlicher mündlicher Übertragung ins Griechische zu verstehen.

[2]) Sieffert, üb. d. Ursprung d. erst. kan. Ev. 1832. S. 20.

[3]) Guericke, Neutestam. Isagogik, 3. Aufl. 1868. S. 132, Anm. 3, will ἕκαστος nur mehr auf bestimmte Gegenden beschränken.

die Weißsche Auffassung von ἡρμήνευσε abgethan. Wir halten uns somit für befugt, die von Weiß und den vorhergenannten Auslegern des Matthäusfragmentes verteidigte Beziehung des ἡρμήνευσε bloß auf mündliche Übersetzungen als eine ungerechtfertigte Limitation des Sinnes abzuweisen, wenden uns aber noch entschiedener gegen die Ansicht derer, welche nach Schleiermachers Vorgange nur schriftliche Übersetzungen gelten lassen wollen (Hilgenfeld, Schenkel, Keim). Daß schriftliche Versionen recht gut möglich waren und in einzelnen Fällen auch wirklich veranstaltet wurden, unterliegt kaum einem Zweifel. Aber sie waren nicht das Gewöhnliche. Die Annahme lediglich schriftlicher Übertragungen ist eine Verkennung der Art und Weise der Glaubensausbreitung, welche in jener ältesten Zeit fast ausnahmslos durch die viva vox geschah, und setzt einen Gebrauch des geschriebenen Gotteswortes voraus, der mit den litterarischen und Bildungsverhältnissen der damaligen Christen nicht im Einklange steht. Sie hat ihren Grund in dem schon früher gerügten Fehler, Vorgänge und Zustände der Jetztzeit ohne weiters auf die alte Zeit zu übertragen. Gab es von der hebräischen Apostelschrift nur schriftliche Übersetzungen, so konnten verhältnismäßig nur wenige davon Nutzen ziehen. Zudem wenn das hebräische Ev. bei den religiösen Zusammenkünften der (griechisch redenden) Christen übersetzt und erklärt wurde, so geschah dies wenigstens nur mündlich. Nachdem sich uns somit die Einschränkung des ἡρμήνευσε auf ein entweder ausschließlich mündliches oder ausschließlich schriftliches Übersetzen des hebräischen Originals als eine exegetische Einseitigkeit herausgestellt hat, erachten wir es mit Bleek, Meyer, Holtzmann, Langen, Schanz für das einzig Text- und Sachgemäße, obigen Ausdruck von demjenigen Gebrauche zu verstehen, welchen, sei es kirchlich oder privatim, die griechischen Christen von dem hebräischen Matthäusbuche machten, um es denen, die zum Verständnis desselben einer Übersetzung bedurften, durch eine solche verständlich zu machen. Man übersetzte es mündlich und schriftlich, so gut eben jeder, der dies unternahm, dazu imstande war[1]).

Aus der Aoristform ἡρμήνευσε ist man zugleich mit Wahrscheinlichkeit zu schließen berechtigt, daß das von Papias charakterisierte Verfahren, die Schrift des Apostels nach bestem Können (mündlich und schriftlich, privatim und öffentlich) zu übersetzen, zu seiner Zeit

[1]) Meyer, Komm. S. 12.

nicht mehr stattfand, daß vielmehr dieses Experimentieren durch das Aufkommen einer möglichst vollkommnen und kirchlich recipierten griechischen Version des Originals damals schon ein Ende genommen hatte[1]). Noch bestimmter ließe sich dies behaupten, wenn statt des Aoristes das Perfekt stände. Denn dieses Tempus stellt im Griechischen das Geschehene als etwas in der Gegenwart Abgeschlossenes, Fertiges hin. Aber auch der Aorist hat nach dem Sprachgebrauch der griechischen Autoren nicht selten die perfektische Bedeutung, wie er denn fast jede andere Zeit vertreten kann[2]), und auch an unserer Stelle scheint er „auf die Bedürfnisse einer in abgeschlossener Vergangenheit liegenden Zeit" hinzuweisen. Denn wenn von der Zeit, wo jeder selbst sehen mußte, wie er mit dem hebr. Texte fertig wurde, als von einer vergangenen geredet wird, so ist damit von selbst, falls die Worte nicht bis zur Unverständlichkeit fragmentarisch sein sollen, als zu ihrer notwendigen Ergänzung auf den Gedanken hingewiesen: bis zu dem Zeitpunkte, wo die authentische griechische Ausgabe erschien.

Diese aus der Aoristform ἡρμήνευσε gezogene fast unabweisliche Folgerung wird gleichwohl von mehrern bestritten. Weiffenbach hält sie für „völlig willkürlich" (a. a. O. S. 96), für eine „durch nichts im Texte angedeutete und daher eigenmächtige Eintragung" (S. 97). Auch Holtzmann erklärt: „Nicht einmal das steht fest, daß in dem Aor. ἡρμ. eine Andeutung darauf zu finden sei, daß zu Zeiten des Papias solche Privatübersetzungen nicht mehr nötig waren" (a. a. O. S. 265). Es soll vielmehr nach ihm sogar viel wahrscheinlicher sein, „daß Papias an sein eigenes (!) eben entstehendes Werk dachte, in welchem jene λόγια Aufnahme und Erklärung finden sollten". Hier vergißt der Kritiker aber, daß er selbst S. 250 die Mitteilung über die Schrift des Apostels Matthäus auf der Erzählung des Presbyters beruhen läßt, so daß ein solcher Nebengedanke bei Papias schwerlich Platz finden konnte. Hätten die gedachten Übersetzungsversuche auch in den Tagen des Papias oder zu der Zeit, wo der Presbyter seine

[1]) Weiß, a. a. O. S. 2: Jedenfalls zeigt die Art, wie Papias eine Mitteilung über die ursprüngliche Sprache dieser Schrift für nötig hält und im Aorist auf die Bedürfnisse einer in abgeschlossener Vergangenheit liegenden Zeit hinweiset, daß zu seiner Zeit kein aramäischer Matth. mehr im Gebrauch war. Keil, Komm. über d. Ev. d. Matth. 1877. S. 20.

[2]) Phil. Buttmanns Griech. Gramm. 20. Aufl. § 137.

alten Erinnerungen referierte, noch fortgedauert, so würden beide Männer nur etwas allgemein Bekanntes erzählt haben, während doch der auf die Sammlung denkwürdiger Nachrichten früherer Zeiten ausgehende Bischof von Hierapolis seinen Lesern offenbar eine alte interessante Notiz, die dem Bewußtsein der Gegenwart bereits entschwunden war, darbieten will, wie schon aus deren Gleichstellung mit der unmittelbar vorausgehenden Markusnachricht erhellt. Papias (bezw. sein Gewährsmann Johannes) würde etwas sehr Müßiges gethan haben, wenn er seinen Zeitgenossen noch erst hätte zum Bewußtsein bringen wollen, daß einstmals jeder das hebr. Ev. nach bestem Vermögen übersetzte, wenn dieses damals noch ebenso geschah. Er würde in diesem Falle nicht zwar das Präsens gewählt haben (ἑρμηνεύει — ἕκαστος), wie Thiersch meint, sondern diesen Zusatz überhaupt ganz weggelassen haben.

Stammt das papianische ἡρμήνευσε κτλ., worin ein stillschweigender Gegensatz zu der später entstandenen griechischen Übersetzung der Matthäusschrift enthalten ist, höchstwahrscheinlich aus dem Munde Johannes des Presbyters (S. 24), so liegt darin zugleich ein Fingerzeig für das hohe Alter der griechischen Übertragung. Denn da der πρεσβύτερος noch mit den Aposteln verkehrte, ja noch μαθητὴς τοῦ κυρίου selbst war (h. e. III, 39, 4), welchen Ausdruck man nicht mit Hilgenfeld[1]) von einer bloß mittelbaren Herrenjüngerschaft verstehen darf, so muß die Übersetzung auch in der apostolischen Zeit noch zustande gekommen sein, sei es nun, daß der Apostel Matthäus selbst sie anfertigte, wie neuestens wieder L. Schulze annimmt[2]), oder daß ein Mann der Apostelzeit (auf des Apostels Veranlassung und unter seiner Auktorität?) sich dieser Aufgabe unterzog. Jedenfalls gelangte die Arbeit rasch zur allgemeinen kirchlichen Anerkennung und ging auf sie das Ansehen des Originals über. Für ein frühzeitiges Vorhandensein unserer griechischen Version zeugt außerdem unzweifelhaft der Umstand, daß nicht nur die ältesten Väter (Barnabas, Clemens, Polykarp) jene bereits vor sich hatten, überhaupt die ganze alte Kirche sie als apostolisch gebrauchte und die sehr alte syrische Übersetzung danach (nicht nach dem Hebräischen, vgl. 3. Abschn.) gefertigt wurde, sondern daß ein dringendes Bedürfnis auch eine solche forderte.

---

[1]) D. Evv. nach ihr. Entst. u. gesch. Bedeut. 1854. S. 339, Anm. 4.
[2]) Einl. ins N. T. S. 423.

Dieses Bedürfnis wurde hervorgerufen durch die äußern Ausbreitungsverhältnisse der Kirche. Nach der Katastrophe des J. 70 war das hl. Land bedeutungslos für die christliche Kirche geworden. Ihr geistiger Mittelpunkt war mittlerweile anderswohin verlegt worden. Außerhalb Palästinas aber hatte nur ein Evangelium in griechischer Sprache praktischen Wert, was selbst in Bezug auf die Judenchristen galt, die in der Regel nur griechisch verstanden. Hiemit war die Notwendigkeit einer frühzeitigen Übersetzung unsers Evangeliums von selbst gegeben.

III.

Ἑβραΐδι διαλέκτῳ.

In der voranstehenden Untersuchung des Papiasbruchstückes über Matthäus wurde dem Ausdrucke Ἑβραΐδι διαλέκτῳ keine weitere Beachtung geschenkt. Die Väter sowohl als die modernen Ausleger des Fragmentes, mögen ihre Ansichten von dem sonstigen Inhalte desselben noch so sehr divergieren, halten es für selbstredend, daß darunter nichts anderes als der zur Zeit Christi und der Apostel in Palästina von den Juden ganz allgemein als Umgangs- und Schriftsprache gebrauchte aramäische oder genauer syrochaldäische Landesdialekt zu verstehen sei[1]). Infolge ihrer Deportation nach Babylon erlernten die Juden daselbst zugleich die chaldäische Sprache ihrer heidnischen Besieger, was sie aber nicht abhielt, vor wie nach ihre hl. Schriften an den Sabbathen in den Synagogen hebräisch

[1]) An das Althebräische dachte nach des Erasmus Vorgange Flacius Illyricus. Er bemerkt, N. Test. . . . ex versione Des. Erasmi Rot. . . . ed. nov. Francof. 1659 p. I: cum tunc temporis vera Hebraea lingua in desuetudinem abiret omnesque etiam Judaei plerumque graecizarent aut certe chaldaizarent, non est sane verisimile, quod evangelista volens quam plurimis prodesse Hebraice scripserit. Aus diesem und aus noch andern Gründen hielt er die Nachricht des Papias betreffs der Grundsprache für falsch. Ihn widerlegt R. Simon, der hist. crit. du texte du N. T. Rotterdam 1689 p. 51 daran erinnert, daß hebräisch = syrochaldäisch sei. Chap. V p. 47 bemerkt er: on ne peut aussi nier, à moins que de s'opposer à toute l'antiquité, que st. Matthieu n'ait écrit son evangile en hébreu, c'est-à-dire dans la langue que parloient alors les Juifs de Jérusalem, qu' on appelloit ébraïque, et qui étoit caldaïque ou syriaque. Credner, Einl. S. 70: Kaum bedarf es der Bemerkung, daß die hebr. Sprache, in welcher Matth. sein Ev. schrieb, nur die Sprache der Palästinenser im Zeitalter Jesu gewesen sein kann. — In dieser Abhandlung werden, wo keine Zweideutigkeit dadurch entsteht, die Ausdrücke „hebräisch" und „syrochaldäisch (aramäisch)" zuweilen promiscue gebraucht.

zu lesen. Nur mußte in späterer Zeit, als das Verständnis der alten nationalen Sprache den nachfolgenden Generationen mehr und mehr entschwand, ein Dolmetscher (Methurgeman) den Sinn des Vorgelesenen erklären[1]). Nach der Rückkehr des Volkes aus dem Exile verschmolz sich seine chaldäische Umgangssprache allmählich mit dem ihr naheverwandten Syrischen, aus welcher Verbindung dann der syrochaldäische Dialekt resultierte. In dem anfangs glorreichen Zeitalter der Makkabäer suchten die patriotischen Juden mit der Abschüttelung der syrischen Fremdherrschaft auch ihre Sprache von den syrischen Elementen möglichst zu reinigen[2]), was indes bei der fast völligen Gleichheit beider Sprachen[3]) nicht in vollem Maße durch-

[1]) Zunz, d. gottesdienstl. Vorträge d. Juden histor. entwickelt. 1852, S. 8. Hausrath, neutest. Zeitgeschichte. 3. Aufl. 1879, I. Teil, S. 82. — Mit der Bemerkung in Gesenius' hebr. Grammat., umgearb. von Kautzsch, 22. Aufl. 1878, S. 14: „Ganz unhaltbar und aus einer falschen Erklärung von Nehem. 8, 8 geflossen ist die Vorstellung, daß die Juden schon unmittelbar nach dem Exile die hebr. Sprache völlig vergessen und daher von Priestern und Sachkundigen hätten erlernen müssen", mag es seine Richtigkeit haben. Die Verdrängung des Hebr. durch das Aram. wird nicht mit einem Schlage, sondern nur allmählich vor sich gegangen sein. Wenn aber ebendaselbst behauptet wird: „Für das Volk bestimmte Schriften, wie das hebr. Original des Jesus Sirach und das Buch Daniel, zeigen nicht nur, daß das Hebräische gegen die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. noch immer als Büchersprache im Gebrauche war, sondern auch daß es vom Volke noch verstanden wurde", so ist der beste Beweis dafür, daß das Volk wenigstens die Kunde des Hebräischen um diese Zeit nicht mehr besaß, die Thatsache, daß von dem Buche Sirach außer der griechischen frühzeitig auch eine aramäische Übersetzung vorhanden war. Vgl. Zunz, S. 100. Das Buch Daniel aber kommt hier gar nicht in Betracht, da seine Abfassung nicht in die Periode der Makkabäer, sondern in die exilische Zeit (nicht lange nach 605) fällt. Vgl. Reusch, Lehrb. d. Einl. i. d. A. Test. S. 114—115.

[2]) Biesenthal, d. Trostschreiben d. Ap. Paulus a. d. Hebräer. 1878 S. 46—47: In den Kreisen, in denen die Reaktion ihren Sitz hatte, suchte man sich eines Purismus zu befleißigen: Der rein aramäische Dialekt bildete sich hier immer mehr aus und wurde so die Volkssprache, die alle Verhältnisse des Lebens im weitesten Sinne des Wortes beherrschte. Das Synedrium selbst willigte darein und alle seine Erlasse, die für das tägliche Leben berechnet waren, wurden in diesem Dialekte abgefaßt. Nur für Dinge, die weniger dem gewöhnlichen Leben, als der Wissenschaft angehören, brauchte man das alte Hebräisch . . . . Ebenso war das Aramäische im öffentlichen Gottesdienste zugelassen, Privatgebete hingegen hat man in hebräischer Sprache abgefaßt.

[3]) Kaulen, Einl. S. 47: Das Chaldäische ist dem Syrischen so nahe verwandt, daß kaum ein anderer als dialektischer Unterschied zwischen beiden zu statuieren ist. Daher wurden sie im Altertume gar nicht unterschieden. S. 99—100.

führbar gewesen sein dürfte. Wo im N. T. auf das Sprachidiom der nachexilischen Juden Bezug genommen wird, heißt es entweder Ἑβραΐς διάλεκτος (act. 21, 40; 22, 2; 26, 14) oder es wird mit Ἑβραϊστί gekennzeichnet (Joh. 5, 2; 19, 13, 17, 20; Apokal. 9, 11; 16, 16), im Gegensatze zu dem Althebräischen einerseits und zu dem sog. hellenistischen Dialekte (Ἑλληνική sc. φωνή, Apok. 9, 11 — Ἑλληνιστί, Joh. 19, 20; 21, 37) andererseits. In der Ἑβραΐς διάλεκτος sind die Thargume des A. T., das ursprüngliche Matthäusevangelium und nach der Meinung vieler auch der Hebräerbrief abgefaßt worden.

Während der jüdische Volksmund syrochaldäisch redete, entwickelte sich später auf der Grundlage der hl. hebräischen Sprache die neuhebräische oder Mischnasprache, welche sich als eine teilweise Neu- und Weiterbildung der alten darstellt[1]). Sie blieb auf die Schulen und die Kreise der Gelehrten beschränkt und diente beinahe ausschließlich religiös-wissenschaftlichen Zwecken. Zu Anfang des 3. Jahrh. n. Chr. wurden in ihr durch den Rabbi Juda den Heiligen, Vorsteher der Schule zu Tiberias, die bis dahin mündlich bewahrten Gesetzesauslegungen der Rabbinen in dem Buche der Mischna (מִשְׁנָה) gesammelt, „deren Sprachschatz und Formenfülle für die Wissenschaft noch lange nicht nach Gebühr fruchtbar gemacht worden ist (Biesenthal)".

In dieser neuhebräischen Sprache nun ist nach der Ansicht Scheggs auch das ev. Matthaei anfänglich geschrieben worden[2]). Ausgehend von der Wahrnehmung, daß „das hebr. Evangelium der Judenchristen, wie es uns aus Vätercitaten vorliegt, insoferne vom griech. Matthäus abweicht, als es um ein Bedeutendes umfangreicher (?) gewesen sein muß (S. 12)", glaubt er den Schlüssel zur Erklärung dieser Erscheinung in der Annahme gefunden zu haben, daß Matthäus sein Evangelienwerk nicht im Landesdialekte, sondern in der „heiligen hebräischen", d. h. in der neuhebräischen oder Mischnasprache herausgab,

---

[1]) H. L. Strack u. K. Siegfried, Lehrb. d. neuhebr. Sprache und Litteratur. 1884. S. 5.

[2]) Ev. nach Matthäus. 1856. I. Bd. S. 13—14. Mehr als eine persönliche Ansicht soll jedoch nach seiner eigenen Erklärung (S. 12) diese Hypothese nicht sein. Er hat dieselbe auch später noch festgehalten. Lit. Rundschau. 1878 Nr. 9. Dieselbe Sprache postuliert Biesenthal für das Trostschreiben an die Hebräer. S. 47.

worauf es die Judenchristen in ihren gottesdienstlichen Versammlungen übersetzten und erklärten. Hierbei aber fand man Gelegenheit, „vieles einzuschalten, was der eine oder andere gehört hatte oder wessen ein Gläubiger, wenn er ein Jünger des Herrn war, wie es deren viele gab, sich selbst noch erinnerte. Diese Traditionen bahnten aber auch den Weg zur Legende und später selbst zur häretischen Entstellung (S. 14)". Die beiden Texte des kanonischen griechischen und des Hebräerevangeliums (d. h. der syrochaldäischen Übersetznng und Erläuterung des hebr. Matthäus) verhielten sich somit zum Originale, wie eine Übersetzung und eine Paraphrase oder, wie Schegg durch ein Analogon erläutert, wie die Septuaginta und die chaldäischen Thargumim zum hebräischen Texte des A. T.

Zwei Gründe vorzugsweise sollen Scheggs Annahme, daß der Evangelist der hl. hebräischen Sprache sich bediente und bedienen mußte, bestätigen. „In diesem (d. i. syrochaldäischen) Dialekte, meint er, schrieb man kaum ein Buch, das sich enge an das A. T. anschloß und das seinem hl. Charakter nach die hl. Sprache forderte. Überhaupt schrieben die gelehrten Juden, wie wir an der Mischna ein Beispiel haben, hebräisch (S. 13)". Allerdings ist es Thatsache, daß die Sprache der jüdischen Theologie, wie wir an der Mischna (um 219 nach Chr.) sehen, noch mehrere Jahrhunderte nach Christus die hebräische blieb, ferner daß das Synedrium in seinen amtlichen Erlassen, soweit sie nicht an das Volk gerichtet waren[1]), jene anwandte, und daß das Studium derselben, wiewohl mit mancherlei Abweichungen von der alten Schriftsprache, in den gelehrten Schulen der Juden, vor allem zu Jerusalem, wo bis zum ersten jüdischen Kriege eine blühende Rabbinen-Akademie bestand, später zu Lydda, Jamnia und Tiberias[2]), eifrig betrieben wurde. Daneben aber ist ebenso ausgemacht, daß die aramäische Volkssprache nicht nur „alle Verhältnisse des Lebens im weitesten Sinne des Wortes beherrschte", sondern auch allmählich die Sprache des Heiligtums geworden war, wie die in ihr abgefaßten Gebete für den öffentlichen Gottesdienst beweisen. Und was vor allem beachtenswert ist, in derselben findet sich bereits im letzten vorchristlichen Jahrhundert ein Teil der hl. Bücher des A. T. übersetzt und erklärt, eine Thatsache, die, wie sie die Beförderung eines allgemeinen Volksgebrauchs der Bibel zum Zwecke, so

[1]) Biesenthal, l. c. S. 46—47.

[2]) Hausrath, l. c. IV. Teil, 2. Aufl. S. 44 f.

die Herrschaft der aramäischen Sprache im Volke zur Voraussetzung hatte[1]). Wie hätte sonach der hl. Matthäus Bedenken tragen können, eben dieses landesübliche Idiom auch für seine Schrift zu wählen? Und welchen Anstoß konnten die ersten Christen hieran nehmen, zumal für sie das Althebräische gar nicht mehr die hl. Sprache war? Sollte nach der Intention des Evangelisten das geschriebene Wort die Stelle des mündlichen vertreten, so konnte ein Evangelium, niedergeschrieben in einer den Lesern unverständlichen Sprache, unmöglich diesen Zweck erfüllen; es wäre ein toter Schatz in ihren Händen gewesen. Sollte es endlich wahrscheinlich sein, dürfen wir fragen, daß Matthäus, der ehemalige galiläische Zollbeamte, der syrochaldäisch fertig las und schrieb, der alten toten Sprache in gleichem Maße mächtig war, um darin zu schriftstellern? Man wende nicht ein, er citiere ja das A. T. mehrfach nach dem Urtexte. Hierbei können ihm die damals vielfach gebrauchten chaldäischen Targume möglichen Falls gute Dienste geleistet haben. Andererseits macht es einen bedeutenden Unterschied, eine fremde Sprache verstehen und aus ihr Texte anführen, und in ihr selbständig etwas schreiben. Mancher citiert Stellen aus lateinischen und griechischen Autoren, ohne darum diese Sprachen bis zur Fertigkeit des Schreibens zu beherrschen.

Aber noch einen andern Grund läßt Schegg für seine Vermutung sprechen. Er glaubt, in der papianischen Angabe, wonach ein jeder die Schrift des Apostels übersetzte, so gut er vermochte, könne nicht von griechischen Übersetzungen die Rede sein, „denn hier würde jeder nicht passen, da es doch vernünftiger Weise nicht jedem einfallen konnte, das hebräische Ev. ins Griechische zu übersetzen und griechische Übersetzungen . . . jedenfalls selten waren und wahrscheinlich einer spätern Zeit als Papias angehörten (S. 14)". Es soll der Ausdruck des Papias sich vielmehr auf die Sitte gründen, die alttestamentlichen Bücher hebräisch vorzulesen und sie alsdann mündlich chaldäisch zu übersetzen und zu erläutern. Auf diesem Wege seien für das A. T. die chaldäischen Paraphrasen, auf diesem auch das „chaldäisch paraphrasierende Hebräerevangelium" entstanden. Allein daß des Papias Bemerkung nicht ebenso gut auf Übertragungen ins Griechische gehen könne, ist durch das Hebräerevangelium nicht bewiesen. Die Abweichungen desselben vom kanonischen Matthäus lassen

[1]) Die griechisch redenden Diasporajuden lasen bekanntlich seit dem 3. Jahrh. vor Chr. die hl. Schrift in der alexandrinischen Version.

sich auch anders als durch Zuhülfenahme einer chaldäischen Paraphrase des hebr. Urtextes erklären. Es sind direkte Änderungen des syrochaldäischen Originals seitens der Judenchristen. Wenn das von Papias gebrauchte ἕκαστος nicht auf griech. Übersetzungen paßt, dann paßt es ebensowenig auf syrochaldäische. Es gab gewiß unter den ersten Christen nicht mehrere, die zu diesem als zu jenem Geschäfte befähigt waren. Wenn es nicht jedem einfallen konnte, das hebr. Ev. ins Griechische zu übertragen, so konnte es ebensowenig jedem in den Sinn kommen, dasselbe aus der hl. hebräischen in die jüdische Volkssprache zu übersetzen. Wie übrigens das Pronomen ἕκαστος nicht zu urgieren und bei dem Ausdrucke ἡρμήνευσε nicht bloß an schriftliche, sondern zugleich an schriftliche und noch häufiger mündliche Übersetzungen ins Griechische zu denken sei, ist S. 52 bereits gezeigt worden. Über den frühzeitigen Verlust etwaiger griechischer Übersetzungen ist S. 48 Rechenschaft gegeben. Was aber vor allen Dingen mit der Scheggschen Deutung von ἡρμήνευσε unvereinbar bleibt, ist die ausdrückliche Erklärung des Papias, der Apostel Matthäus habe Ἑβραΐδι διαλέκτῳ geschrieben. Darunter wird im neutestamentlichen Sprachgebrauche, dem auch die Väter sich anschließen, durchgängig ebenso die syrochaldäische Mundart verstanden (act. 21, 40; 22, 2; 26, 14), als mit den verwandten Ausdrücken Ἑβραῖος (act. 6, 1), Ἑβραϊκός (Luk. 23, 38). Ἑβραϊστί (Joh. 5, 2; 19, 13, 17, 20; Apok. 9, 11; 16, 16) Volk und Sprache der Juden in Palästina zur Zeit des Herrn und der Apostel bezeichnet werden[1]). Wo sonst im N. T. hebräische Worte vorkommen (s. unten 5. Abschn.), da haben sie gerade die aramäische Form.

Daß bei Ἑβραΐδι διαλέκτῳ nur an das Syrochaldäische gedacht werden könne, scheint endlich auch der ganze Zweck der papianischen Mitteilung zu fordern. Sie ist niedergeschrieben zu einer Zeit, wo die große Mehrzahl der Christen kaum mehr eine Ahnung davon hatte, daß das erste Ev. anfänglich in einer andern als der griechischen Sprache existiert hatte. Dies galt besonders von den Lesern des Papias. Es waren kleinasiatische, dem jüdischen Heimatlande des Ev. fernstehende Heidenchristen, bei denen man diese Kenntnis um so weniger voraussetzen durfte. Bei ihnen war die kanonische Übersetzung längst in allgemeinem Gebrauche, von dem hebräischen Texte

[1]) 2 Kor. 11, 22 und Phil. 3, 5 steht Ἑβραῖος mit Beziehung auf die alte nationale Abstammung der Juden.

aber vielleicht niemals ein Exemplar auch nur gesehen worden. Daher war für sie jedenfalls die Nachricht von Interesse, daß der heil. Matthäus ursprünglich syrochaldäisch schrieb, und daß eine Zeit lang sein Ev. nur in dieser Sprache vorhanden war, so daß, wer aus der heidenchristlichen Kirche von jenem Gebrauch machen wollte, dies so gut konnte, als seine hebräischen Sprachkenntnisse oder die Beihülfe hebräischkundiger Judenchristen oder auch Juden es ihm ermöglichten. Wie wenig dagegen würde es die Zeitgenossen des phrygischen Bischofs interessiert haben zu erfahren, wie einstmals die Judenchristen, die man außerhalb Palästinas damals kaum noch einer Beachtung würdigte, sich das hebräische Matthäusev. zu nutze machten. Wo die nachfolgenden Väter von der Grundsprache des Ev. reden, bedienen sie sich der Ausdrücke *τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν* (sc. *Ἑβραίων*) *διαλέκτῳ, γράμμασι Ἑβραϊκοῖς, πατρίῳ γλώττῃ* u. ä., ohne sich darunter etwas anderes zu denken, als was unter dem Ausdrucke des Papias verstanden werden muß. Es galt eben bei ihnen als selbstverständlich, daß der Apostel sein Ev. in derselben Sprache schriftlich aufzeichnen mußte, worin er es zuvor mündlich gepredigt hatte. Die genaueste Angabe über die Sprache enthält Hieronymus. Derselbe bemerkt adv. Pelag. III, 2 bezüglich des Ev. der Nazarener, das von den meisten für die hebräische Urschrift des Ev. angesehen wurde: In evangelio juxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum (vgl. in Matth. 12, 13: quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum).

Aus den angegebenen Gründen lehnen wir demnach die Scheggsche Hypothese ab, und wenn der sonst so scharfsinnige und gelehrte Exeget, dessen neuliches Hinscheiden die katholische Wissenschaft schmerzlich betrauert, behauptet: „Eine frühe Verfassung des Ev. unter Juden für Juden und im engen Anschlusse an das A. T. gehalten läßt sich kaum anders als in der hl. alten Sprache denken", so glauben wir das gerade Gegenteil dargethan zu haben.

§ 5.

Weitere Zeugnisse der Tradition für den hebräischen Urtext des ev. sec. Matthaeum.

Wir gehen nun zur zweiten Reihe kirchlicher Gewährsmänner, welche sich für einen hebräischen Matthäus aussprechen, über. Aus ihren Aussagen geht hervor, daß die von Papias mitgeteilte Überlieferung zu ihrer Zeit in den verschiedenen Ländern der Kirche vorhanden war. Kam aber beim papianischen Berichte nicht nur dessen Glaubwürdigkeit, sondern zugleich auch das inhaltliche Verständnis in Frage, so kann man bei jenen höchstens nach ihrer Quelle und geschichtlichen Wahrheit zu fragen veranlaßt sein. Die einzelnen Aussagen an sich lassen an Deutlichkeit und Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig, wenigstens bezeugen sie alle klar genug, worauf es uns hier ankommt. Um dem Gewichte dieser übereinstimmenden und über mehr als drei Jahrhunderte sich erstreckenden Zeugnisse sich zu entziehen, blieb daher den Gegnern eines hebräischen Matthäus nichts anderes übrig, als die Lauterkeit der Quelle zu verdächtigen, aus der sie geflossen seien. Wie man den Papias aus dem trüben Quell judenchristlicher Sage seine Nachricht schöpfen ließ, so sollen die spätern Bezeuger desselben Faktums dem Papias einfach nachgeschrieben haben (Hug, Schubert, Fritzsche, Paulus, Schott, Harleß, Keil, Wichelhaus[1]). Der Widerspruch, worin man sich hiebei verwickelte, ist offenkundig. Man machte dieselben Männer, auf deren Auktorität man sich sonst so gern steift, zu unkritischen Nachsprechern

---

[1]) Der letztere scheint überhaupt auf die Überlieferungen der Väter wenig zu geben. Nicht nur hält er das Zeugnis des Papias über Matthäus für wertlos, weil der Faden der kirchlichen Tradition von der Zerstörung Jerusalems bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts abgebrochen sei, die patristische Bezeugung der vier Evv. überhaupt geringschätzt er. „Die gültigen und glaubwürdigen testimonia über die Evv. sind in letzter Instanz nicht bei den Kirchenkribenten des 2. und 3. Säk. zu suchen; vielmehr ist die große Unzulänglichkeit und Unsicherheit der kirchlichen Tradition ohne Scheu anzuerkennen. Die biblischen Schriften tragen ihre Beglaubigung in sich selbst und weisen in sich selbst neben einem originalen Lehrsystem eine historische Grundlage auf, welche der morschen Stützen der kirchlichen Tradition nicht bedarf". Ev. Matthäi, herausgeg. und ergänzt von Adolf Zahn, 1876, S. 24. Welch' bedenkliche Konzession Wichelhaus hiemit an die subjektive Kritik macht, sieht jeder.

eines angeblich zweifelhaften Berichterstatters. Man schien sich nicht bewußt zu werden, daß man mit der Verwerfung ihrer Aussagen über einen hebräischen Matthäus auch ihren Zeugnissen für die Echtheit des griechischen die Beweiskraft nimmt. Denn wer anders als die Kirchenväter verbürgt dem gläubigen Protestanten die Echtheit des griechischen Ev.? Haben sie in einem Punkte vollständig geirrt, so können sie doch nicht nach Belieben in andern Dingen als Zeugen angerufen werden[1]). Erscheint es somit schon aus diesem Grunde gewagt, die Zeugenschaft der Kirchenväter, und darunter eines Origenes und Hieronymus, die mit soviel Fleiß und Scharfsinn die Geschichte der hl. Schriften erforschten, zurückzuweisen, so leuchtet das Unkritische eines solchen Verfahrens noch mehr aus folgenden Erwägungen ein.

Zugegeben auch, die spätern Schriftsteller hätten ihre Nachricht aus Papias herübergenommen, so verlöre diese dadurch nicht sofort alles Gewicht und jene selbst träfe gar kein Vorwurf. Über die Glaubhaftigkeit des alten Autors hinsichtlich des in Rede stehenden Punktes konnten sie sich noch leichter als wir heute ein festes Urteil bilden, und daß dieses Urteil zu seinen Gunsten ausfallen mußte, beweiset das Beispiel des Eusebius, der trotz der anderweit respuierten Gewährschaft des Papias dieselbe in Bezug auf dessen Evangelienzeugnisse unbedenklich annahm. Man konnte dem Papias um so eher trauen, da sich sein Bericht von aller dogmatischen Absicht vollkommen frei erwies und sein persönlicher Standpunkt dabei gar nicht zur Geltung kam. Stand aber seine Zuverlässigkeit als Referent einer rein historischen Thatsache einmal fest, so verschlug es nichts, daß er aus der ältern Zeit der einzige war, der die Nachricht von einer

---

[1]) Schanz, Komm. S. 12, Anm. 1. Hilgenfeld in seiner Kritik des Keilschen Matth.-Kommentars, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1878, S. 407: Was sollen wir von der Glaubwürdigkeit der alten Kirchenlehrer, auf welche man doch sonst soviel giebt, nur denken, wenn sie das griech. Ev., welches sie von dem Apostel Matth. erhalten hatten, auf das Vorgeben der Nazaräer hin, die hebr. Urschrift desselben zu besitzen, einstimmig für die bloße Übersetzung erklärt hätten? Guericke a. a. O. S. 149 Anm. 1: Als Berichterstatter über die Schriften des N. T. und ihre Verfasser erschienen die ältesten Kirchenväter bis ins 3. Jahrh. hinein um so zuverlässiger, weil sie, die Glaubensregel überall urgierend eben deshalb nicht in den Verdacht kommen konnten, als ob sie etwas zu gunsten der Schriften erdichtet hätten, und weil sie in Bewahrung des echten Textes der hl. Schriften eine so große Sorgfalt bewiesen.

hebräischen Schrift des Ap. Matthäus der Nachwelt überlieferte. So wenig man die Geschichtlichkeit des Wunders zu Kana oder des Wunders der Erweckung des Lazarus bestreiten darf, weil es nur von Johannes und nicht zugleich auch von den Synoptikern erzählt wird, so wenig hat man ein Recht, das Zeugnis des Papias deswegen abzulehnen, weil es nicht durch andere gleichzeitige Berichte bestätigt wird, zumal es an sich gar nichts Unglaubwürdiges enthält. Wenn also die Väter hier dem alten Bischofe Glauben geschenkt hätten, so wäre es aus gutem Grunde geschehen und der Vorwurf gedankenloser Nachsprecherei gegen sie wäre jedenfalls unberechtigt, ganz abgesehen davon, daß es gar ihre Art nicht war, von andern Gehörtes gedankenlos zu reproduzieren. Aber sie erwähnen des Papias gar mit keiner Silbe und keiner beruft sich auf seine Gewährschaft. Dies hätte wenigstens von dem einen oder andern geschehen müssen. Auch macht der Wortlaut ihrer Aussagen keineswegs den Eindruck, als ob sie ihm nachgesprochen hätten. Da sie vielmehr mit der Angabe über die Originalsprache zugleich Bemerkungen über die Abfassungszeit, den Zweck und nächsten Leserkreis des Ev. verbinden, so ist es nur natürlich anzunehmen, daß neben dem geschriebenen Zeugnisse des Papias noch eine von diesem unabhängige Tradition einherlief, deren einzelne Fäden in den verschiedenen Ländern der Kirche sich fortsetzten. Diese Tradition aber bis zu ihrem Ursprunge zurück zu verfolgen und auf ihre Richtigkeit zu prüfen waren Männer wie Origines, Eusebius, Epiphanius, Cyrillus von Jerusalem und Hieronymus noch in der besondern Lage, weil sie alle längere oder kürzere Zeit in dem Lande lebten, in welchem der Apostel geschriftstellert und für dessen gläubig gewordene Bewohner er sein Evangelienwerk zunächst und vorzugsweise abgefaßt hatte. Daß nun in Palästina, wo damals die Partei der Nazaräer sich noch der hebräischen Urschrift rühmte, die Kenntnis von dem wahren Sachverhalte so gänzlich sollte untergegangen sein, daß eine ganze Reihe christlicher Schriftsteller unwidersprochen das gerade Gegenteil hätte vortragen können, ist nicht glaubhaft. Es kann vielmehr weder in noch außer Palästina eine andere Überlieferung als von einem hebräischen Matthäus bestanden haben, sonst würde gegen jene Väterzeugnisse sich gewiß der Widerspruch der Zeitgenossen erhoben haben[1]).

[1]) Hiebei ist (mit Guericke a. a. O. S. 147) vielleicht auch darauf einiges Gewicht zu legen, daß die Überlieferung gerade dem Matthäus, von dessen Wirk-

Man darf endlich kühn behaupten: Die Nachricht von einem hebräischen Ev. des hl. Matthäus ist ohne ihre Wahrheit gar nicht denkbar. Schrieb der Apostel gleich ursprünglich griechisch, so mußte die Kirche selbst das größte Interesse daran finden, die geschichtliche Kunde von diesem Hergange um der Ehre des Ev. willen und zur Rechtfertigung ihrer Praxis sorgfältig zu bewahren, denn sie bediente sich des Ev. gerade in seiner griechischen Form und reihete es in dieser Sprache als authentische Apostelschrift dem Kanon ihrer heil. Bücher ein. Die von ihr fortgepflanzte gegenteilige Überlieferung von einem hebräischen Grundtexte aber stand, scheinbar wenigstens, diesem Interesse direkt entgegen, indem danach die eigentliche Urschrift des kirchlichen Ev., wenn auch in verderbtem Zustande, in den Händen der Häretiker sich befand, während die Kirche selbst mit einer Übersetzung sich begnügte. Daß man trotzdem an der alten Sage festgehalten und sie nicht der Vergessenheit anheimgegeben hat, dieses, man könnte sagen, selbstverleugnende Verfahren der alten Kirche garantiert uns die Objektivität der patristischen Berichte. Zugleich aber darf man daraus den Schluß ziehen, wie lebendig die Sage in dem allgemeinen kirchlichen Bewußtsein sich erhalten hatte, „wie tief sie gewurzelt war und einzig nur die Merkwürdigkeit des vereinzelt dastehenden Faktums, also eine rein historische Rücksicht, das Motiv sein mochte, sie im Andenken zu behalten“[1]).

I.

Irenäus.

Für einen hebräischen Matthäus tritt aus der nachpapianischen Zeit als erster bestimmter Zeuge der hl. Irenäus auf. Er sagt (nach der alten schon von Tertullian benutzten lateinischen Übersetzung) adv. haer. III, 1: Matthaeus in Hebraeis ipsorum lingua scripturam edidit evangelii, cum Petrus et Paulus Romae evangelizarent et fundarent ecclesiam, welche Worte Eusebius (h. e. V, 8, 2) auch im Original bewahrt hat: *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς*

---

samkeit im Judenlande sonst nichts bekannt ist, das hebr. Ev. beilegte, und nicht vielmehr dem Petrus, dem Apostel der Beschneidung, oder dem Jakobus, dem ersten judenchristlichen Bischofe zu Jerusalem. Daß solches nicht geschehen, ist ein Beweis dafür, daß jener Sage ein bestimmter geschichtlicher Vorgang zum Grunde lag.

[1]) Reithmayr, Einl. S. 361.

Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν[1]). Gegen dieses Zeugnis vor allem ist die Abhängigkeit von Papias geltend gemacht worden. Man sagt: Weil Irenäus den alten Bischof als Zeitgenossen und Freund seines unvergeßlichen Lehrers Polykarpus hochschätzte, weil er seine Schriften kannte und ihn als Gewährsmann für seine chiliastischen Ideen anführt, bei welcher Gelegenheit er ihn einen Zuhörer des Johannes, einen Mitgenossen des Polykarpus und Mann der alten Zeit nennt, so sei gar kein Zweifel, daß er seine obige Nachricht nur bei Papias gefunden haben könne[2]). Hiervon ist nun freilich soviel zuzugeben, daß Irenäus für Bischof Papias immerhin eine besondere Hochachtung hegen mochte, insofern er in ihm den Freund des Polykarpus und selbst den Apostelschüler ehrte (S. 16) und, wenn wir dem Hieronymus (ep. 75 vgl. S. 16) glauben dürfen, ihn selbst noch persönlich gehört hatte. Aber nirgends in seinen Schriften findet sich ein Anzeichen, daß er darum die Auktorität desselben überschätzt und von seinen Schriften einen unbesonnenen Gebrauch gemacht habe. Er selbst bekennt sich gar nicht einmal als Schüler des Papias und citiert ihn überhaupt nur ein einziges Mal, da nämlich, wo er die von den Presbytern, „welche Johannes, den Jünger des Herrn gesehen", vernommenen wunderbaren Erzählungen vom Weinstocke und den Weizenähren der messianischen Zeit schließlich auch durch ihn beglaubigt werden läßt (haer. V, 33, 4). Folgt nun hieraus ohne weiteres auch schon, daß er seine obenerwähnte Evangeliennachricht notwendig von Papias haben mußte? Er mag dieselbe bei Papias gelesen haben; aber er redet mit keiner Silbe davon, was einigermaßen befremden muß, da der sonst so quellenmäßig verfahrende Kirchenvater in diesem Falle den Namen des alten Schriftstellers zur Bestätigung doch wohl beigefügt haben würde. Jedenfalls hat er bei der Aufnahme seiner Notiz über Matthäus noch die Tradition

---

[1]) In dem *καί* vor *γρ. ἐξήνεγκεν*, das in der lat. Version gar nicht berücksichtigt worden, fand Glöckler, die Evv. des Matthäus, Markus und Lukas in Übereinstimmung gebracht und erkl. 1834 S. 6, einen stillschweigenden Gegensatz zu der griech. Abfassung; aber wohl mit Unrecht. Vielmehr sind die schriftliche Abfassung des Ev. „in der eigenen Sprache der Hebräer" und die mündliche Predigt des Apostels als Gegensätze zu denken.

[2]) Hug, Einl. i. d. Schriften d. N. T. 3. Aufl. 1826. S. 19—20.

oder andere ungenannte Quellen mit zu Rate gezogen, denn er vervollständigt die papianische Mitteilung daraus, insofern er der Abfassung des hebräischen Matthäusev. das wichtige Faktum der Gründung der römischen Kirche durch Petrus und Paulus zeitlich parallel setzt[1]). Wenn Hug S. 19 in der großen Hochachtung und dem „vollgiltigen Lobspruche", wofür er die obige Bemerkung des Irenäus über das Altertum des Papias und sein Verhältnis zu Polykarp ansieht, nicht bloß Stoff zu einer Vermutung, sondern eine ziemlich deutliche Äußerung über des erstern Abhängigkeit von diesem findet, so darf man mit ebensoviel Recht dasselbe Verhältnis des Irenäus zu den Presbytern supponieren. Die Prärogative hohen Altertums teilten diese mit Papias, da sie noch Johannes, den Jünger des Herrn, gehört hatten; und mit ihnen hatte Irenäus noch verkehrt. Und vollends erst müßte man den Irenäus von Polykarpus in seiner Matthäusnotiz abhängig sein lassen, denn diesem spendet er haer. III, 3, 4 (h. e. IV, 14) und im Briefe an Florinus (h. e. V, 20) ein so unbedingtes und begeistertes Lob, daß seine Auktorität ihm danach über alles gehen mußte. Endgültig wird sich die Frage, wer dem Irenäus der eigentliche Quell für seine Mitteilungen gewesen, ob Polykarp oder ein anderer, bei dem Abgange bestimmter positiven Zeugnisse nicht entscheiden lassen. Doch sei dem, wie ihm wolle; auf alle Fälle darf man dem Bischofe von Lyon, den Tertullian „omnium doctrinarum curiosus explorator", Theodoret „das Licht der abendländischen Kirche" nennt, und „der an Klarheit des Verstandes, Gewandtheit und Überlegenheit des Geistes dem Origenes an die Seite gesetzt werden darf" (Möhler), nicht die Unbilde anthun, daß man ihn blindlings eine Nachricht hinnehmen und verbreiten läßt, von der sonst niemand in der Christenheit etwas wußte.

II.

Pantänus.

Aus dem Zeitalter des Irenäus kommt noch von einer andern Seite eine Nachricht, welche, wenngleich sie nicht als direktes Zeugnis

[1]) Die Erörterung der harmonistischen Schwierigkeit, welche sich aus dieser Zeitbestimmung, verglichen mit andern patristischen Daten über die Entstehungszeit des Ev. ergiebt, gehört nicht hierher. Die verschiedenen Lösungsversuche sind beurteilt bei Aberle-Schanz, Einl. S. 37 Anm. 1, und Schanz, Komm. zu Matth. S. 47—48.

für einen hebräischen Matthäus gelten kann, doch jedenfalls als sehr wichtige Unterstützung dieser Überlieferung angesehen werden muß, zumal sie ganz unabhängig auftritt. Obgleich ihrem geschichtlichen Charakter nach nur eine Sage, giebt sie doch dem allgemeinen Glauben des christlichen Altertums an die Existenz der hebräischen Apostelschrift deutlichen Ausdruck. Bei Eusebius h. e. V, 10, 2—3 lesen wir darüber folgendes. *Τοσαύτην δ' οὖν φασιν αὐτὸν* (sc. *Πάνταινον*) *ἐκθυμοτάτῃ διαθέσει προθυμίαν περὶ τὸν θεῖον λόγον ἐνδείξασθαι, ὡς καὶ κήρυκα τοῦ κατὰ Χριστὸν εὐαγγελίου τοῖς ἐπ' ἀνατολῆς ἔθνεσιν ἀναδειχθῆναι μέχρι καὶ τῆς Ἰνδῶν στειλάμενον γῆς . . . . ἔνθα λόγος εὑρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρῦξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφὴν, ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον.* Demnach kam Pantänus, der gelehrte Stoiker und nachmalige berühmte Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule († 212), nach Indien, um auch hier seinen Eifer für die Sache des Christentums zu bethätigen. Unter Indien, dessen Begriff bei den Alten sehr allgemein war, hat man wohl das südliche Arabien, vielleicht Äthiopien, zu verstehen. Zwischen diesen Ländern und Alexandrien bestanden seit Alexanders des Großen Zeiten lebhafte Handelsbeziehungen, so daß Reisen dorthin von Alexandrien aus nicht zu den Seltenheiten gehörten. In Arabien gab es seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert auch eine zahlreiche Judenschaft (act. 2, 11; Gal. 1, 17), die nach der Zerstörung Jerusalems durch neue Einwanderungen aus dem Mutterlande noch verstärkt wurde. Sogar mehrere Könige jüdischer Religion sollen daselbst geherrscht haben. Wahrscheinlich in diesem Lande nun fand Pantänus noch Exemplare des Ev. vor, das der Apostel Bartholomäus zum Gebrauche der bekehrten Juden einst dort zurückgelassen hatte[1]). Dies erzählt mit einigen Erweiterungen auch Hieronymus de vir. ill. c. 36: Pantaenus, Stoicae sectae philosophus, juxta quandam veterem in

---

1) Daß Bartholomäus das (hebräische) Matthäusev. nach Indien (Arabia felix) brachte, meldet auch die dem Dorotheus (6. Jahrh. ?) beigelegte synopsis de vita et morte prophetarum (Maxima Biblioth. vett. Patrum, tom. III. p. 427 ed. Lugd. 1677): Bartholomaeus Indis, quos felices nominant, evangelium domini nostri J. Christi praedicavit et Matthaei evangelium illis tradidit.

Alexandria consuetudinem, ubi a Marco evangelista semper ecclesiastici fuere doctores, tantae prudentiae et eruditionis tam in scripturis divinis quam in saeculari litteratura fuit, ut in Indiam quoque, rogatus ab illius gentis legatis, a Demetrio Alexandriae episcopo mitteretur. Ubi reperit, Bartholomaeum de duodecim apostolis adventum domini nostri J. Christi juxta Matthaei evangelium praedicasse, quod Hebraicis litteris scriptum, revertens Alexandriam secum detulit. Hier erfahren wir noch, daß schon der Apostel Bartholomäus das ev. Matthaei seiner Predigt zu Grunde legte, ferner daß Pantänus auf Ersuchen einer indischen Gesandtschaft von seinem Bischofe Demetrius nach dem Osten entsendet wurde, und daß er bei seiner Rückkehr genanntes Ev. mit nach Alexandrien brachte. Es sind diese letztern Angaben wohl nur später entstandene mündliche Überlieferungen und daher ohne eigentlichen geschichtlichen Wert. Einiges, wie die Notiz über die Mission durch Bischof Demetrius, fand sich vielleicht auch in den Schriften des Pantänus vor, von denen zu des Hieronymus Zeit wenigstens noch viele Schriftkommentare existierten[1]). Der ganze Bericht des Hieronymus aber unterscheidet sich von dem vorhergehenden durch die größere Bestimmtheit, womit das Faktum hingestellt wird, während Eusebius sich vorsichtiger ausdrückt und das Ganze nur als Legende (ἐλθεῖν λέγεται — λόγος εὑρεῖν) giebt[2]). Indessen gesetzt auch, die ganze Auffindungsgeschichte sei sagenhafter Natur, so bleibt sie für die Überlieferung bezüglich eines hebräischen Matthäus aus der frühesten Zeit immerhin ein beachtenswertes Zeugnis. Denn was an obiger Erzählung Sagenhaftes ist, das geht nicht auf den hebräischen Matthäus als solchen, sondern darauf, daß Bartholomäus ihn nach Indien brachte und Pantänus ihn daselbst antraf. Die Sage von dem Auffinden

---

[1]) de vir. ill. c. 36: hujus multi quidem in s. scripturam extant commentarii, sed magis viva voce ecclesiis profuit.

[2]) Neuestens hat A. Lipsius (in den „Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden") bei Besprechung der Bartholomäusakten die Vermutung vorgetragen, es sei die indische (südarabische) Sage wahrscheinlich eine mit der Matthäuslegende zusammenhängende anderweitige Lokalisierung der ursprünglich nach den Ländern am Schwarzen Meere hinweisenden Überlieferung. Vgl. die krit. Anzeige des Lipsiusschen Werkes von Schanz, L. Rundsch. 1884. 6. Aber wie will man bei dieser Annahme an obigen Stellen aus Eusebius und Hieronymus vorbeikommen, die bestimmt für die indische Wirksamkeit des Ap. Bartholomäus Zeugnis ablegen?

des hebräischen Originals hatte die traditionelle Annahme eines solchen zur notwendigen Voraussetzung und konnte ohne diese gar nicht entstehen[1]). Einige Kritiker haben erklärt, die Texte bei Eusebius und Hieronymus gestatteten gar nicht einmal eine sichere Entscheidung darüber, ob von einer Urschrift oder einer Übersetzung in hebräischer Sprache die Rede sei[2]). Aber in letzterm Falle hätten, wie Meyer S. 6 richtig bemerkt, die genannten Schriftsteller eine Übersetzung auch notwendig bezeichnen müssen, wollten sie ihre Leser nicht sofort an die allgemein bekannte und auch von ihnen selbst angenommene Thatsache erinnern, daß das Ev. Matthäi ursprünglich hebräisch verfaßt sei. Übrigens scheint auch das Pronomen *αὐτός* in dem Ausdrucke *αὐτοῖς Ἑβραίων γράμμασι* (vgl. oben) darauf hinzuweisen, daß hier wirklich die hebräische Originalschrift des Apostels gemeint sei[3]). Daß Pantänus „nach seiner ganzen Lebensstellung soviel hebräisch verstand, daß er einen hebräischen Matthäus als solchen erkennen" (Meyer), d. h. einen hebräischen Originalmatthäus von einer aus dem Griechischen geflossenen hebräischen Übersetzung unterscheiden konnte, dürfen wir (mit Sepp und Keil) nicht so unglaubhaft finden. Abgesehen von der universellen Geistesbildung des Mannes überhaupt ist dies vielleicht auch daraus zu schließen, daß er schwerlich zu Völkern semitischer Zunge als Glaubensprediger sich würde begeben haben ohne Kenntnis ihrer Sprache. Diese zu erlernen gab es in Alexandrien, der berühmten Pflegestätte wissenschaftlicher Bildung, hinlänglich Gelegenheit, wie wir an dem Beispiele des Origenes sehen. Endlich wie schwach in sich selbst begründet ist die Annahme, Bartholomäus habe das griechische Ev. erst ins Hebräische übertragen,

---

[1]) Gegen Holtzmann, a. a. O. S. 266. Keil, a. a. O. S. 20.

[2]) So Harleß, fabula de Matthaeo syrochaldaice conscripto. 1841. pag. 12: Cujus evangelii quae fuerit natura, cum prorsus ignoretur neque ullo modo ex ipsis Eusebii verbis eluceat, utrum evangelium istud . . . . aramaice scriptum a Matthaeo, an aramaicum in sermonem versum a Bartholomaeo vel alio quodam, summa iniuria Pantaenus inter eos numeratur, qui Papiae testimonium sua confirmaverint auctoritate.

[3]) Sieffert, über d. Ursprung d. ersten kan. Evangeliums, 1832. S. 24. Hilgenfeld, Einl. S. 458, vermutet in der bei den Indern entdeckten Apostelschrift das Hebräerev.: „In dem Hebräerev. wird Pantänos das hebräische Matthäusev. von der Wirksamkeit des Ap. Bartholomäus her bei den Indern wiedergefunden haben". Aber Barthol. wird doch gewiß den damals noch unverfälschten Matthäus nach Indien gebracht haben.

um es den Indern (Arabern) zu übergeben, wie dies z. B. nach Harleß l. c. p. 13 in den Worten *Βαρθολομαῖον . . . . αὐτοῖς Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν* auch soll ausgedrückt liegen können. Entweder mußte bei dieser Voraussetzung der Apostel die Schrift lassen, wie sie war, d. h. griechisch, dessen Kenntnis den handeltreibenden Bewohnern Südarabiens gewiß nicht fremd war, oder er mußte sie ins Arabische (nicht Hebräische) übersetzen, das als Landessprache auf der ganzen Halbinsel unter Juden und Nichtjuden verbreitet war. Daß der Apostel einen aramäischen Matthäus mit sich führte, hatte seinen Grund einfach darin, daß vorläufig nur dieser vorhanden war. Er konnte aber denselben bei seinen Bekehrungsversuchen ganz passend verwerten, weil die arabischen Juden, zu denen er wohl zuerst ging, das Aramäische hinlänglich verstanden[1]). Wenn oben Hieronymus meldete, Bartholomäus habe sich der hebräischen Matthäusschrift als Leitfaden bei seiner Glaubenspredigt bedient und Pantänus davon ein Exemplar mit nach Alexandrien gebracht, so ist dies wohl nur legendenhafte Ausschmückung späterer Zeit. In Bezug auf letzteren Punkt haben ihn wohl die Worte *ἦν* (al. *ὡς*) *καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον* irregeführt, die einfach aussagen, es habe sich das hebräische Ev. bis auf die Ankunft des Pantänus in Indien erhalten. „Denn darin lag ja gerade das Interesse jener Auffindungsgeschichte, daß Pantänus eine Schrift, von der man in Alexandrien noch Kunde hatte, die aber hier, wie zu des Papias Zeit in Kleinasien, niemand mehr kannte, in Indien noch gesehen haben wollte“[2]). Die Unwahrscheinlichkeit der Erzählung bei Hieronymus wird dadurch bestätigt, daß einige Decennien später Origenes weder zu Alexandrien noch anderswo trotz eifrigen Suchens ein Exemplar vom hebräischen Matthäus auftreiben konnte. Und wieviel doch hätte der berühmte Bibeltextkritiker darum gegeben, wenn er bei der Emendation des griechischen Matthäustextes ein solches zur Vergleichung hätte heranziehen können[3]).

---

[1]) Für sie sowie die in Parthien, Babylonien, überhaupt jenseits des Euphrats ansässigen Juden schrieb auch Josephus den jüdischen Krieg *πατρίῳ γλώσσῃ*, d. h. aramäisch. Vgl. unten 5. Abschn.

[2]) Weiß, Matthäusev. S. 5.

[3]) Z. B. zu Matth. 19, 19, wo er die Worte *καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* aus einem exegetischen Grunde und weil sie in den synoptischen Parallelstellen fehlten (vgl. z. d. St. Schanz, Komm. S. 413—414),

III.

Origenes.

Von den patristischen Auktoritäten zeugt im 3. Jahrhundert zu Gunsten des hebräischen Matthäus der eben erwähnte Origenes († 254). Derselbe bemerkt h. e. VI, cap. 25, wo Eusebius seinen Kanon registriert, folgendes: Ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίῤῥητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι, γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον (§ 4)· δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μάρκον κ. τ. λ. An dieser Stelle teilt Origenes mit, was er aus der Tradition (ἐν παραδόσει μαθών) über die 4 kanonischen Evv. wußte. Bezüglich des Ev. nach Matthäus erfahren wir, daß es von allen Evv. zuerst und zwar zunächst für die Bekehrten aus dem Judentume verfaßt worden, und hiemit auf dieselbe Stufe der geschichtlichen Gewißheit gestellt folgt die weitere Bemerkung, daß es in hebräischer Sprache geschrieben sei. Will man nun diese letztere Angabe nicht gelten lassen, so muß man konsequent auch die beiden erstern verwerfen[1]), sowie alles, was weiterhin über die andern neutestamentlichen Schriften berichtet wird. Denn auch hiefür hat Origenes eingangs keine andere Quelle als die παράδοσις bezeichnet. Wird man aber diesen Ausdruck im Munde des Origenes zu einer bloßen, unverbürgten kirchlichen Sage degradieren dürfen? Wenigstens würde es sich mit dem sonst anerkannten Scharfsinne und kritischen Forschergeiste des großen Alexandriners schlecht vertragen, wollte man seine Mitteilungen auf so unsicherer Grundlage ruhen lassen. Schon

---

Bedenken trug, im griechischen Texte zu belassen. „Von dem Ev. der Hebräer oder, wie es auch wohl hieß, der 12 Apostel, in der Gestalt, wie er es kannte, konnte er weder zu diesem Zwecke Gebrauch machen, noch sonst eine günstige Meinung hegen, da es zu sehr durch Zusätze und Änderungen entstellt war. Um so merkwürdiger ist es aber, daß er bei dieser genauen Kenntnis des Unterschiedes zwischen dem Ev. der Judenchristen und unserem Ev. des Matthäus noch in einem seiner spätesten Werke, dem Kommentare über Matthäus, so bestimmt behauptet, dasselbe sei hebräisch geschrieben worden". Feilmoser, Einl. S. 46—47.

[1]) Patritius, de evangeliis, lib. I. pag. 13: si horum postremum Origini non credimus, quia id accepit ὡς ἐν παραδόσει μαθών, nec duo priora credere oportebit.

der alte Isagogiker Michaelis[1]) erinnert den Hofprediger Masch daran, daß παράδοσις von Origenes hier in einem „ehrwürdigen Verstande, nämlich von der allgemeinen Überlieferung der Kirche" gebraucht werde, und auch Hug[2]) anerkennt, daß jene hier ein „würdiger Titel der Beglaubigung" sei. Es steht aber der Ausdruck an unserer Stelle in demselben Sinne, wie h. e. III, 25, 6, wo Eusebius τὰς κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφάς erwähnt, und ist darunter die kirchliche Überlieferung im kollektiven Sinne, sowohl die mündliche (π. ἄγραφος) als geschriebene, zu denken[3]). Indem sich so Origenes selbst über die Quelle für seine Nachricht betreffs der Ursprache des ersten Ev. ausweiset, ist es überflüssig, ihn gegen den Vorwurf einseitigen Abschreibens aus Papias oder Irenäus in Schutz zu nehmen. Eine zu große Vertrauensseligkeit gegen diese chiliastischen Väter hätte man bei dem oft nur zu sehr allegorisierenden und philosophierenden alexandrinischen Gelehrten am allerwenigsten annehmen sollen. Auf seinen fast dreißigjährigen, über Syrien, Palästina, Arabien und Griechenland ausgedehnten Reisen war er vor allen andern in der Lage, bezüglich des in Rede stehenden Punktes bei den ältesten und angesehensten Gemeinden genaue und zuverlässige Erkundigungen einzuziehen. Sein Zeugnis ist daher für uns von besonderm Gewichte, zumal er nirgends Zweifel oder Widerspruch gegen die Überlieferung erhebt[4]).

IV.

Eusebius.

Als fernerer Zeuge in der vorliegenden Untersuchung muß Eusebius († 338) gehört werden. Wie die vorhin angeführten Väterzeugnisse seinen Aufzeichnungen verdankt werden, so tritt er auch

---

[1]) Einl. i. d. göttl. Schriften d. N. B. 1788. 4. Aufl. S. 962.

[2]) Einl. S. 20.

[3]) Nicht die schriftliche allein, wie Kirchhofer, Quellensammlung zur Gesch. d. neutest. Kanons, S. 3, Anm. 1 meint. Auch Stigloher, in seiner deutschen Übersetzung der Kirchengeschichte, Kempten, 1870, S. 380, faßt den Begriff zu enge, wenn er die Worte ὡς ἐν παραδόσει μαθών wiedergiebt: „Durch eine Überlieferung habe ich erfahren".

[4]) Was man aus einigen Stellen seiner Schriften Gegenteiliges angeführt hat, beruht auf einem Mißverständnis derselben (vgl. Michaelis a. a. O. S. 970 ff.) und findet durch das im Texte Gesagte seine Erledigung.

selbständig für einen hebräischen Urtext ein. H. E. III, 24, 6: *Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας ὡς ἤμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον.* Quaest. ad. Marin., ed. Mai 1, 64: *Λέλεκται δὲ ὀψὲ τοῦ σαββάτου παρὰ τοῦ ἑρμηνεύσαντος τὴν γραφήν· ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος Ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον.* Diese Aussagen, von denen die erstere zugleich ein Datum für die Abfassungszeit des Ev. bietet, sind im Munde des gelehrten und gründlichen Kenners der christlichen Litteratur von nicht geringem Werte. Sie beweisen, daß Eusebius die hebräische Abfassung nicht bloß als „Historiograph" und „Sammler", wie man wohl eingewendet hat (Hug), einfach geschichtlich nacherzählt, sondern auch aus eigener Überzeugung angenommen hat. In der That wäre es auch zu verwundern, wenn derselbe eine Nachricht, die er erst durch eine ganze Reihe geschichtlicher Zeugnisse als in der Kirche vorhanden nachweist, am Ende selbst nicht sollte für wahr gehalten haben. Es widerspräche zudem ganz seinem sonstigen schriftstellerischen Verfahren, wonach er differierende Ansichten über Gegenstände der Tradition, z. B. den Hebräerbrief, die Apokalypse, regelmäßig zu notieren pflegt. Und in unserm Falle allein sollte er dies unterlassen haben? Man hat zwar gewähnt, in den eigenen Schriften Eusebs einen positiven Beleg dafür zu haben, daß er persönlich an einen hebräischen Matthäus nicht geglaubt habe. Es verhält sich damit folgendermaßen. In seinem Psalmenkommentare[1]) macht er zu den Worten *φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς*, psl. 77, 2, die Bemerkung: *Ἀντὶ τοῦ φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς Ἑβραῖος ὢν ὁ Ματθαῖος οἰκείᾳ ἐκδόσει κέχρηται εἰπών· ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς· ἀνθ' οὗ ὁ μὲν Ἀκύλας ὀμβρήσω αἰνίγματα ἐξ ἀρχῆθεν, ἐκδέδωκεν, ὁ δὲ Σύμμαχος ἀναβλύσω προβλήματα ἀρχαῖα,* was dem Gedanken nach heißen soll: Anstatt der alexandrinischen Übersetzung des hebräischen Psalmtextes mit *φθέγξομαι κ. τ. λ.* sei Matthäus als geborener Hebräer auf den bei ihm einheimischen Grundtext zurückgegangen und habe obigen Psalmvers aus demselben (unverändert oder syrochaldäisch übersetzt) in sein syrochaldäisches Ev. herübergenommen, so daß danach die Stelle in der griechischen Übersetzung des Ev. (cap. 13, 35) nunmehr abweichend von der Septuaginta

[1]) ed. Montfaucon, nov. collect. patr. et script. graec. Paris. 1707. I. p. 463.

lautet: *ἐρεύξομαι κεκρυμμένα κ. τ. λ.*[1]) Im Gegensatz dazu nahmen einige Kritiker (Masch, Lardner, Hug) *ἔκδοσις* im Sinne von versio, translatio, und übersetzten: „Matthäus wandte seine eigene Übersetzung (des Grundtextes ins Griechische) an", woraus sich dann allerdings die Konsequenz ergab, daß der Apostel überhaupt griechisch schrieb. Aber dieser Auffassung steht zunächst entgegen, daß die Bedeutung von *ἔκδοσις* = Übersetzung wenigstens bis auf Eusebius lexikalisch nicht nachweisbar ist. Weder bei den Profanen noch im biblischen Sprachgebrauche giebt es dafür ein Beispiel. Das Wort heißt abgesehen von seinen sonstigen Bedeutungen[2]) s. v. a. Ausgabe, Textesrecension, und ist *οἰκεῖα ἔκδοσις* = familiaris (vernacula, patria) editio[3]). Zweitens begreift man nicht recht, was bei der Hugschen Fassung die Worte *Ἑβραῖος ὤν* sollen, während bei der von uns gegebenen Erklärung dieselben als Motivierung erscheinen, warum Matthäus als geborener Jude die Psalmworte aus der vaterländischen Bibel in sein Ev. aufnahm. Drittens leidet jene Auffassung an dem Gebrechen, daß sie den Eusebius mit sich selbst in Widerspruch treten läßt. Hug sucht dieser Folgerung freilich dadurch aus dem Wege zu gehen, daß er bei Eusebius unterscheidet zwischen dem „Historiographen und Sammler, der nach Auktoritäten abschloß", und dem „Philologen und Bibelforscher" (a. a. O. S. 20), der selbständig prüfte und urteilte. Allein diese Distinktion ist hier unzulässig. Wäre seine subjektive Ansicht von der der übrigen Väter verschieden gewesen, so würde er, wie vorhin bemerkt, wohl nicht verfehlt haben, dieselbe wenigstens das eine oder andere Mal auch hervortreten zu lassen. Ebensowenig scheint ein rein objektives Abschließen nach geschichtlichen Auktoritäten bei Eusebius stattgefunden zu haben, denn vor der Stelle h. e. III, 24, 6, wo er den hebräischen Urtext bezeugt, ist

---

[1]) Vgl. z. b. St. Patrizi, a. a. O. S. 13. Das Partizip *εἰπών* im Texte oben geht zwar grammatisch auf das Subjekt *Ματθαῖος*, aber dem Sinne nach auf den *ἑρμηνεύσας τὴν γραφήν*.

[2]) vgl. die Lexika s. v.

[3]) Sollte aber *ἔκδοσις* im vorliegenden Falle auch „Übersetzung" heißen können, was Feilmoser, Einl. S. 48 bejaht, so hätte man wegen der unverkennbaren Beziehung von *οἰκεῖος* auf das voranstehende *Ἑβραῖος ὤν* zunächst an eine vaterländische Übersetzung (syrochaldäisches Thargum) zu denken, nicht an die griechische Selbstübersetzung des Evangelisten. So schon Montfaucon, in den Präliminarien zum Psalmenkommentar l. c. cap. 9 p. XXXV; ferner Michaelis, Schubert, Olshausen, Buslav, Neudecker.

von Auktoritäten für einen hebräischen Matthäus noch gar nicht die Rede gewesen. Man könnte diesen Gründen noch hinzufügen, daß nach Eusebs eigener Ansicht weder die Bewohner Palästinas, um derentwillen das Ev. zunächst verfaßt worden, noch auch die Apostel selbst einer andern als der syrischen (syrochaldäischen) Sprache mächtig waren. Die letztern läßt er, bevor sie die charismatische Sprachbefähigung am Pfingstfeste empfangen hatten, sprechen: *Πῶς Ῥωμαίοις φέρε κηρύξομεν; πῶς δὲ Αἰγυπτίοις διαλεχθησόμεθα; ποίᾳ δὲ χρησόμεθα λέξει πρὸς Ἕλληνας, ἄνδρες τῇ Σύρων ἐντραφέντες μόνῃ φωνῇ;*[1]) Sind diese Worte bei ihrer rhetorischen Fassung auch nicht zu urgieren, so geht doch daraus hervor, daß dem Eusebius die Annahme der hebräischen Entstehung des Matthäusev. sehr nahe liegen mußte.

V.

Hieronymus.

Als letzten Hauptrepräsentanten der kirchlichen Überlieferung lassen wir den hl. Hieronymus († 420) reden, bei dem sich die meisten Äußerungen über den hebräischen Matthäus finden. Das Zeugnis dieses gelehrtesten Kirchenvaters, den die Kirche als doctor maximus in exponendis sacris scripturis feiert[2]), und der bei seinem vieljährigen Aufenthalte in Palästina und vermöge seiner gründlichen hebräischen Sprachkenntnisse und fast lebenslänglichen Beschäftigung mit der hl. Schrift zu einem richtigen Urteile in der vorliegenden Frage am meisten kompetent war, muß für uns ein besonderes Gewicht haben. Die Aussprüche, worin er sich bestimmt auf eine hebräische Originalschrift des Apostels Matthäus bezieht, sind folgende. De vir. ill. c. 3: Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi Hebraicis litteris verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro **ipsum Hebraicum** habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazarenis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, decribendi facultas fuit.

---

[1]) Demonstr. evang. lib. III. p. 88 ed. Steph. Cfr. p. 73: *τῆς Σύρων οὐ πλέον ἐπαΐοντες φωνῆς.*

[2]) Festoration vom 30. September.

De vir. ill. c. 36 (vgl. oben S. 68—69).

Praefat. in quattuor Evv. ad Damasum (tom. IX): De novo nunc loquor testamento, quod Graecum esse non dubium est, excepto apostolo Matthaeo, qui primus in Judaea evangelium Christi Hebraicis litteris edidit.

Proleg. in Matth. (opp. t. IV. p. 3): Matthaeus primus evangelium in Judaea Hebraeo sermone edidit ob eorum vel maxime causam, qui in Jesum crediderant ex Judaeis et nequaquam legis umbram succedente evangelii veritate servabant.

Epist. ad Damasum (ibid. p. 148): Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit, ita posuit etc.

Ad Hedib. (ibid. p. 173): Mihi videtur evangelistam Matthaeum, qui evangelium Hebraico sermone conscripsit, non tam vespere dixisse quam sero, et eum, qui interpretatus est, verbi ambiguitate deceptum non sero interpretatum esse, sed vespere.

Comm. in Jesaiam (opp. t. III. p. 64): Matthaeus autem et Joannes, quorum alter Hebraeo, alter Graeco sermone evangelia texuerunt, testimonia de Hebraico proferunt etc.

Comm. in Oseam (ibid. 134): Cui nos breviter respondebimus: primum Matthaeum evangelium Hebraeis litteris edidisse, quod non poterant legere, nisi qui ex Hebraeis erant.

VI.

Die übrigen geschichtlichen Zeugen für den hebräischen Grundtext.

Die nun folgenden Citate von Vätern und kirchlichen Schriftstellern aus der Zeit teils vor teils nach Hieronymus mögen, will man sie hinsichtlich der Beweiskraft auch nicht den vorhin angeführten Zeugnissen gleichstellen, wenigstens den Beweis liefern, daß man weder in der griechischen noch in der lateinischen und syrischen Kirche bis in das Mittelalter hinein von einer entgegengesetzten Tradition etwas wußte.

Cyrillus von Jerusalem († 386) catech. 4, 15: *Ματθαῖος ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον Ἑβραΐδι γλώσσῃ τοῦτο ἔγραψεν.*

Gregor von Nazianz († 389 oder 391) carm. 33.

Epiphanius († 403) haer. 30, 3: *Ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι ὁ Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.*

Ibid. 30, 6 läßt Epiphanius den jüdiſchen Konvertiten Joſephus verſichern, den hebräiſchen Matthäus in einer Schatzkammer entdeckt zu haben. Die Stelle griechiſch unten 3. Abſchn.

Ibid. 51, 5: *Καὶ οὗτος μὲν οὖν ὁ Ματθαῖος Ἑβραϊκοῖς γράμμασι γράφει τὸ εὐαγγέλιον καὶ κηρύττει.*

Chryſoſtomus († 407), hom. in Matth. I, § 3: *Λέγεται* (sc. *Ματθαῖος*) *δὲ καὶ τῶν Ἰουδαίων πιστευσάντων προσελθόντων αὐτῷ καὶ παρακαλεσάντων, ἅπερ εἶπε διὰ ῥημάτων, ταῦτα ἀφιέναι διὰ γραμμάτων αὐτοῖς καὶ τῇ τῶν Ἑβραίων φωνῇ συνθεῖναι τὸ εὐαγγέλιον.*

Auguſtinus († 430) de consensu evangelist. I, 4: Horum sane quattuor solus Matthaeus Hebraeo scripsisse perhibetur eloquio. Vgl. II, 128.

Der Verfaſſer der synopsis s. scripturae[1]) in Athanas. opp. Paris. tom. II. p. 155: *Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐγράφη ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ Ματθαίου τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ, καὶ ἐξεδόθη ἐν Ἱερουσαλήμ· ἡρμηνεύθη δὲ ὑπὸ Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου κατὰ σάρκα· ὃς καὶ πρῶτος ἐχειροτονήθη ἐπίσκοπος ὑπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐν Ἱεροσολύμοις.*

Die dem Hippolytus unterſchobene Schrift de duodecim apostolis et LXX discipulis (aus dem 5. Jahrh.?), opp. ed. Fabric. I, p. 30: *Ματθαῖος, ὁ καὶ τελώνης καὶ εὐαγγελιστὴς, τὸ εὐαγγέλιον τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ συγγράψας ἐξέδωκεν* (var. *δέδωκεν*) *εἰς Ἱερουσαλήμ· βληθεὶς δὲ λίθοις ἐκοιμήθη ἐν Ἱεραπόλει τῆς Παρθίας.*

Theophylakt (Erzbiſchof der Bulgaren, † 1107), comm. in Matth., prooem.: *Ματθαῖος πρῶτον πάντων ἔγραψε τὸ εὐαγγέλιον Ἑβραΐδι φωνῇ πρὸς τοὺς ἐξ Ἑβραίων πιστεύσαντας, μετὰ ὀκτὼ ἔτη τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως· μετέφρασε δὲ τοῦτο Ἰωάννης ἀπὸ τῆς Ἑβραΐδος γλώττης εἰς τὴν Ἑλληνίδα, ὡς λέγουσιν.*

Euthymius Zigabenus (Mönch eines Kloſters bei Konſtantinopel, † um 1118), Comm. in Matth., ed. Matthaei I, p. 15: *Ἔγραψε δὲ* (sc. *Ματθαῖος*) *τοῦτο πρὸς τοὺς ἐξ Ἰουδαίων πιστεύσαντας, ὡς προέφημεν, Ἑβραϊκῇ συνθήκῃ χρησάμενος· ὕστερον δὲ μεθηρμηνεύθη πρὸς τὴν ἡμετέραν διάλεκτον.*

[1]) Kurz nach Athanaſius lebend, vgl. Nirſchl, a. a. O. S. 45, von Credner mit Unrund ins 10. Jahrh. herabgeſetzt.

Die nämliche Tradition wiederholen auch Isidorus von Sevilla († 636), Alkuin († 803), Nikolaus von Lyra († 1341) in der abendländischen, Nicephorus Callisti (um 1330) in der griechischen, Barsalibäus (Barsalibi, Metropolit von Mesopotamien, † 1117), Gregorius Barhebräus (jakobitischer Bischof von Tagrit, † 1286) und Ebedjesu († 1318) in der syrischen Kirche[1]), und haben die verschiedenen Sekten des Orients bis in die neuere Zeit daran festgehalten[2]).

Auch die Unterschriften am Schlusse des Ev. in den alten griechischen Handschriften legen Zeugnis ab für diese Überlieferung. Obwohl sie von noch geringerm kritischen Werte als die Überschriften sind, weil sie erweislich einer spätern Zeit angehören und zum Teil offenkundig Unrichtiges enthalten, wie wenn darin der Brief an die Galater als von Rom, der 1. Brief an die Thessalonicher von Athen aus geschrieben bezeichnet wird, so können sie doch immerhin als Beleg dafür gelten, wie allgemein die vorbemeldete Tradition in der Kirche sich verbreitet und wie nirgends eine gegenteilige Annahme sich Eingang verschafft hatte. So liest man in einer Unterschrift des Codex Regioparisinus Nr. 103: *τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον Ἑβραΐδι διαλέκτῳ γραφὲν ἐξεδόθη ἐν Ἱερουσαλὴμ, ἑρμηνευθὲν δὲ ὑπὸ Ἰωάννου*[3]). Denselben Glauben an eine hebräische Grundschrift unsers griechischen Matthäus bekunden endlich auch die Unterschriften des Ev. in den alten orientalischen Übersetzungen, wie der syrischen, arabischen und persischen.

---

[1]) Assemani, biblioth. orient. III, 1. p. 8, macht zu der Stelle, wo Ebedjesu, catal. libr., für einen hebräischen Matthäus sich ausspricht, die Bemerkung: Haec est communis Syrorum sententia de sermone . . . . In eandem sententiam adnotatum legitur ad calcem omnium, quotquot vidi, Syriaco sermone exaratorum tum recentium tum antiquorum evv., nec dissentiunt Barsalibaeus et Barhebraeus in praef. ad evangelia.

[2]) R. Simon, a. a. O. S. 54.

[3]) Andere Unterschriften siehe bei Michaelis a. a. O. S. 966.

Dritter Abschnitt.

Das Vorhandensein der hebräischen Urschrift in der alten Kirche bestätigt die Richtigkeit der Überlieferung vom hebräischen Matthäus.

Die soeben abgeschlossene Untersuchung der geschichtlichen Nachrichten vom hebräischen Matthäusev. ergab den Beweis, daß die patristische Bezeugung des hebräischen Urtextes unsers ersten kanonischen Ev. die wünschenswert beste und zuverlässigste ist, und daß der diesbezügliche Glaube der alten Kirche auf einer durchaus gesicherten Grundlage ruhete. Es möchte, um mit Haneberg[1]) zu reden, schwer sein, für irgend ein Faktum so gute Zeugnisse beizubringen, wie für jenes. Wer demnach überhaupt noch geschichtliche Nachrichten respektiert, zumal wenn sie so übereinstimmend lauten, wie in unserm Falle, wird der Annahme der hebräischen Entstehung des Ev. seine Zustimmung nicht vorenthalten können. Wenn trotzdem die griechische Originalität heutzutage „in der Regel geglaubt" (Keim)[2]) und die traditionelle Ansicht von modernen Kritikern als „bloße Sage" (Keil, Wichelhaus) oder gar als „Phantasma" und „pure Fiktion" (Sepp) geächtet wird, so beweist das nur, bis zu welchem Grade die Voreingenommenheit gegen das kirchliche Altertum und der Glaube an die Untrüglichkeit subjektiver Kritik den richtigen Blick zu trüben vermögen.

Eine wichtige Unterstützung ihrer Negation vermeinten von jeher die Gegner einer hebräischen Urschrift des Zöllnerapostels in dem scharf betonten Mangel eines hebräischen Exemplares zu finden. Man machte stets von neuem geltend, es lasse sich im ganzen christlichen Altertume, soweit man auch zurückgehe, nirgends eine sichere Spur von einer hebräischen Grundschrift jenes Ev. entdecken, während doch undenkbar sei, daß man ein so wichtiges litterarisches Denkmal der apostolischen Zeit spurlos habe untergehen lassen. Man sei vielmehr

---

[1]) Gesch. d. bibl. Offenbarung als Einl. ins A. u. N. T. 4. Aufl. 1876. S. 714.

[2]) Noch nachdrücklicher Holtzmann, Lehrb. d. Einl. S. 367: „Heutzutage steht die griech. Originalität des ersten Ev. unbedingt fest".

zu der Annahme berechtigt, daß jene, falls sie wirklich jemals existierte, alsbald durch zahlreiche Kopieen vervielfältigt und nach allen Richtungen in der Kirche verbreitet wurde, was den Verlust derselben unmöglich machte. Ja ein katholischer Gelehrter, Joh. Nep. Sepp, behauptete geradezu „War der hebräische Matthäus, wie Hieronymus noch glaubte, echt apostolisch, so war die Kirche als die Bewahrerin der hl. Schrift und Überlieferung verpflichtet, ihn zu erhalten“[1]).

Gleichwohl ist der obige Einwurf, zuerst vorgebracht von Erasmus[2]), wiederholt u. a. von Flacius, Gerhard, Wetstein, Masch, Hug, Schubert, Paulus, Fritzsche, de Wette, in neuester Zeit von Anger, Holtzmann, Sepp, Keil, Wichelhaus, von allen am wenigsten haltbar. Er beruhet nämlich, wie sich zeigen wird, auf der gänzlichen Ignorierung der geschichtlichen Kunde von der Erhaltung des Ev. in seiner hebräischen Gestalt und andererseits auf der Nichtbeachtung des eigenartigen Zustandes der palästinensischen Kirche im ersten und zweiten Jahrhundert. Die ältesten christlichen Schriftsteller, wie Ignatius, Papias, Hegesippus, Justinus Martyr, Irenäus, Clemens Alexandrinus, Origenes verraten, soweit wir wissen, nirgends eine auf Autopsie beruhende Kenntnis des hebräischen Authenticums, mag dies nun rein zufällig sein oder in ihrer wirklichen Unbekanntschaft mit demselben seinen Grund haben. Das letztere wäre bei der damals schon ausschließlichen kirchlichen Geltung des griechischen Ev. wenigstens nicht zu verwundern. Wie sollten sie sich auch um ein Ev. kümmern, das von den meisten doch nicht verstanden wurde und von dem längst eine beglaubigte Übersetzung in aller Händen war? Dessenungeachtet berechtigt ihr bloßes Schweigen noch zu keinem sichern Schlusse auf ihre Nichtkenntnis der echten hebräischen Matthäusurkunde. Es könnte dies argumentum e silentio ebenso trüglich sein als das andere, wonach man aus der Nichtanführung eines papianischen Zeugnisses über das Ev. Johannis bei Eusebius auf die Unbekanntschaft des Hierapoliten mit dem 4. Ev. geschlossen hat[3]). Viel häufiger schon trifft man bei diesen Vätern die Kenntnis des

[1]) D. Hebräerev. oder d. Markus- u. Matthäusfrage. 1870. S. 29.

[2]) Non mihi fit verisimile, Matthaeum Hebraice scripsisse, cum nemo testetur, se vidisse ullum illius voluminis vestigium. Annotat. in Matth. cap. 8.

[3]) Zahn, a. a. O. S. 691—692.

hebräischen ἀρχέτυπον in seiner mehr oder weniger korrumpierten Gestaltung an (siehe unten 4. Abschn.). Auch von den spätern kirchlichen Autoren, so entschieden sie die hebräische Grundsprache des ersten Ev. bekräftigen, kann sich doch mit Ausnahme des (Pantänus und) Hieronymus keiner auf seine autoptische Einsicht in die Originalurkunde berufen, was bei der stetig zunehmenden Seltenheit und fortschreitenden Depravation derselben unter den Händen der partikularistischen Judenchristen nicht sonderlich auffallen darf.

Die älteste geschichtliche Spur von der Fortexistenz der hebräischen Grundschrift in der spätern Zeit enthält die von Eusebius und Hieronymus bewahrte Pantänussage (S. 68 ff.). Pantänus, heißt es, fand jene etwa 100 Jahre später, nachdem sie durch den Apostel Bartholomäus dorthin gebracht worden, in Indien vor. Darunter aber eine andere Gestaltung des Ev. zu verstehen, als welche unmittelbar aus der Hand des Evangelisten hervorgegangen, verbietet der doppelte Umstand, daß Bartholomäus in jener frühesten Zeit doch nur einen echten Matthäus nach Indien wird gebracht haben, und weil nicht bekannt ist, daß die judenchristlichen Sekten Palästinas auch in den östlichen Ländern Anhänger gefunden haben. Wollte man aber nichtsdestoweniger dieser Nachricht ihre Bedeutung absprechen, weil über die Beschaffenheit jenes Fundes nichts Näheres bekannt ist und weil vielleicht Pantänus wegen Mangels gründlicher hebräischer Sprachkenntnisse nicht in der Lage war, das von ihm vorgefundene Buch auf seine Echtheit und seinen Inhalt genauer zu prüfen, so beseitigt jeden Zweifel an der faktischen Existenz und Erhaltung der echten Matthäusurkunde Hieronymus. Er hat sich ex professo mit der Sache beschäftigt. Dieser gewiegteste Erforscher und Kenner der altchristlichen Litteratur, der über eine ebenso tüchtige hebräische Sprachkunde verfügt[1]), als einen erprobten kritischen Blick

[1]) Sein Zeitgenosse, der Kirchengeschichtschreiber Sulpicius Severus († um 410), wegen seiner kraftvollen Kürze und gewählten Diction selbst durch den Beinamen des „christlichen Sallust" ausgezeichnet, stellt ihm dial. I, c. 8 das Zeugnis aus: Vir praeter fidei meritum dotemque virtutum non solum Latinis atque Graecis, sed et Hebraicis litteris institutus est, ut se illi in omni scientia nemo audeat comparare, ein Urteil, das in Bezug auf die hebräische Sprachfertigkeit des Kirchenvaters durch dessen alttestamentliche Übersetzungsarbeiten, sowie durch mehrere andere Schriften (de nominibus Hebraicis sive Philonis liber de interpretatione nominum Hebraicorum; liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum sive de locis Hebraicis; quaestiones Hebraicae in Genesin,

besaß, äußert sich darüber in einer nicht mißzuverstehenden Weise. Die betreffende Stelle findet sich in der Schrift de vir. ill. c. 3 vom J. 392. Nachdem der Verfasser der Persönlichkeit des Evangelisten, seines frühern Namens und Amtes, sowie der hebräischen Abfassung und des ersten Leserkreises seiner Schrift kurz gedacht und seine eigene Unkenntnis des griechischen Übersetzers bekannt hat (d. St. o. S. 76), fährt er unmittelbar in demselben Kapitel fort: Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesareensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. Von dem Hebraicum wußte somit Hieronymus, daß es wenigstens noch in zwei Exemplaren vorhanden war, das eine auf der berühmten Bibliothek des Pamphilus zu Cäsarea, das andere bei den Christen im syrischen Beröa[1]). Daß er aber in der eben angezogenen Stelle nicht etwa die von ihm anderweit sehr oft citierte Hebräer- oder Nazaräer-Recension, sondern den echten Matthäus und zwar in der Urschrift im Auge hatte, läßt schon der ganze Tenor seiner Worte (man beachte das steigernde ipsum vor Hebraicum und den emphatischen Zusatz usque hodie!), wie ihr Zusammenhang mit dem Vorausgehenden (s. oben) und Nachfolgenden erraten. Er fährt nämlich sogleich fort: In quo animadvertendum, quod ubicunque evangelista sive ex persona sua sive ex persona Domini salvatoris veteris scripturae testimoniis utitur, non sequatur septuaginta translatorum auctoritatem, sed Hebraicam, e quibus illa duo sunt: Ex Aegypto vocavi filium meum (2, 15), et: Quoniam Nazaraeus vocabitur (3, 23). Er macht hier eine Bemerkung über die Art des hebräischen Matthäus, das A. T. zu citieren, das (nach seiner Meinung) nicht nach den LXX, sondern nach dem Grundtexte

---

vgl. Nirschl, a. a. O. Bd. II. S. 417) vollkommen gerechtfertigt wird. Mögen manche der in diesen Werken gegebenen sprachlichen Erläuterungen, insbesondere manche etymologische Erklärungsversuche von hebräischen nominibus propriis, vor dem Forum der neuern semitischen Sprachwissenschaft auch nicht mehr standhalten, so geht doch aus Arbeiten dieser Art hervor, daß Hieron. im Hebräischen nicht mehr „Abc-Schütz" war, wie Reusch, Gesch. d. h. Schriften d. N. T. 1874. 5. Aufl. I. S. 199, spöttisch meint.

[1]) Daraus, daß Hieron. von dem Exemplare der berönsischen Nazaräer eine Abschrift nahm, folgt an sich noch nicht, daß er die Handschrift auf der pamphilischen Bibliothek zu Cäsarea nicht durch Augenschein kannte, wie Schanz, Komm. S. 10, anzunehmen scheint.

angeführt wird, eine Ansicht, die er auch Comm. in Jes. (opp. t. III. p. 64)[1]) vorträgt und auch in der ep. ad Algas. qu. 2 ad Matth. 12, 18[2]) zum Ausdruck zu bringen scheint. Solches aber hätte er schwerlich behaupten können, wenn er das hebräische Evangelium nicht aus eigener Anschauung kannte. Man hat nun freilich nach Eichhorns[3]) Vorgange in der zuerst angeführten Stelle den Worten in quo animadvertendum . . . . eine andere Beziehung zu geben versucht, indem man das Relativ entweder allgemein (in quo = wobei) faßte, oder es, was jedoch syntaktisch unzulässig, auf das griechische Ev. zurückgehen ließ, nicht aber auf das nächst vorausgehende Hebraicum, was allein natürlich ist. Es hätte jene Beziehung wenigstens einen Schein von Berechtigung, wenn die Vermutung Credners begründet wäre. Derselbe[4]) hält nämlich die Worte porro ipsum Hebraicum — facultas fuit für eine von Hieronymus ursprünglich nur an den Rand geschriebene und später durch die Abschreiber in den Text gekommene Glosse. Damals habe Hieronymus das hebräische Ev. noch nicht genau geprüft gehabt und bezüglich desselben noch die gangbare Meinung gehegt. Indes entbehrt diese Erklärung jeder kritischen Begründung und ist nichts weiter als eine willkürliche Konjektur, ersonnen zu dem Zwecke, der für ein hebräisches Original unwiderleglich zeugenden Stelle auf irgend eine Weise loszuwerden. Daß in demselben Texte unter evangelista nicht der hebräische Matthäus, sondern der „unbekannte Verfasser des griechischen Matthäus" zu verstehen sei, Weiß' Ansicht[5]), ist ebensowenig einleuchtend, „außer man nehme an, daß ein hebräisch schreibender Schriftsteller die LXX gar nicht benützen konnte[6]), was der andern Annahme gleichkäme, daß ein griechisch schreibender Schriftsteller die

---

[1]) Matthaeus autem et Joannes, quorum alter Hebraeo, alter Graeco sermone evangelia texuerunt, testimonia de Hebraico proferunt.

[2]) Ex quo apparet, Matthaeum evangelistam non veteris interpretationis auctoritate constrictum dimisisse Hebraicam veritatem, sed quasi Hebraeum ex Hebraeis et in lege Domini doctissimum ea gentibus protulisse, quae in Hebraeo legerat, . . . quod beatum Matthaeum non solum in hoc testimonio, sed etiam in alio loco fecisse legimus (2, 15).

[3]) Einl. i. d. N. T. 1804. Bd. I. S. 24.

[4]) Beiträge I, S. 394.

[5]) Matthäusev. S. 6 u. 7, Anm. 2.

[6]) Wie Eichhorn a. a. O. S. 24 voraussetzt: „Wie konnte das hebräische Ev. Gebrauch von den LXX machen?" Vgl. darüber unten 6. Abschn.

hebräische Bibel nicht benützen konnte“[1]). Mochte der syrochaldäisch schriftstellernde Apostel das A. T. im Urtexte oder nach den LXX benützen, in keinem Falle war er der Mühe, die Citate in die landesübliche Sprache zu übersetzen, überhoben. Übrigens anerkennt Weiß (mit Credner, de Wette, Guericke, Reuß, Meyer, Ebrard, Anger, Holtzmann, Tischendorf, Keil), daß Hieronymus cap. 3 mit Hebraicum thatsächlich den hebräischen Urtext bezeichnen wollte. „Er unterscheidet denselben, sagt er S. 6—7, aufs deutlichste von dem ev. sec. Hebraeos, von dem er eben vorher gesagt hatte, daß er es jüngst ins Griechische und Lateinische übersetzt habe, was er doch kaum zu thun brauchte, wenn es nur die Urschrift des kanonischen Matthäus war“. Im vorhergehenden cap. 2 heißt es nämlich: Evangelium quoque, quod appellatur sec. Hebraeos et a me nuper in Graecum Latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur, und im ungefähr gleichzeitig entstandenen comm. in Mich. 7, 6: Qui crediderit evangelio, quod sec. Hebraeos editum nuper transtulimus. In diesen beiden Stellen ist also von jenem andern Evangelienwerke die Rede, das in den nachfolgenden Schriften des Kirchenvaters als ev. sec. (juxta) Hebraeos oder quod legunt (lectitant, quo utuntur) Nazaraei (et Ebionitae) noch oftmals vorkommt und von dem er comm. ad Matth. 12, 13 noch einmal erklärt, es jüngst in's Griechische übersetzt zu haben. Demgemäß kann es vernünftiger Weise nicht in Abrede gestellt werden, daß der sonst so scharfsichtige Vater auch beide Evv. streng auseinanderhielt[2]).

Daß Hieronymus von dem Unterschiede beider notwendig überzeugt sein mußte, ergiebt sich zur Evidenz aus folgenden zwei Gründen. Zunächst nimmt er in seinen Schriftkommentaren wiederholt auf das Hebräerev. Rücksicht und zieht nach dem Vorgange früherer Väter zur Vergleichung und Erläuterung eine Reihe von Citaten aus demselben an, deren Zahl zwar nicht bedeutend, aber für unsern Zweck,

[1]) Schanz, Komm. S. 14.

[2]) Hiemit erledigt sich die Behauptung Hilgenfelds, Einl. S. 459: „Dennoch hat er im J. 392 das Hebräerev. der Nazarener, welches . . . auch sec. XII apostolos genannt ward, ausdrücklich für die Urschrift des Ap. Matthäus erklärt“. Dagegen ist es vollkommen richtig, wenn Hilgenf. vorher vom Hebräerev. bemerkt: „Den Unterschied desselben von dem kanon. Matthäusev. hat Hieron. thatsächlich anerkannt, indem er eine eigene griechische Übersetzung verfertigt und aus diesem Hebräerev. manches Eigentümliche angeführt hat.“

d. h. zur Entscheidung über die Möglichkeit, ob er das Ev. nach den Hebräern mit dem ev. Matthaei völlig für eins gehalten habe, immerhin genügend ist.[1]) Ein Blick auf dieselben läßt das Abweichende vom kanonischen Matthäustexte sofort erkennen. Das Hebräerev. verrät eine reichere Fülle des Inhaltes. Seine ursprüngliche Identität mit dem echten Matthäus vorausgesetzt hat es unter den Händen der Judenchristen Palästinas mannigfache Änderungen erfahren, die einen, wenn auch nicht häretischen, so doch stark apokryphen Charakter tragen. Einiges erscheint nur als weitere Ausmalung des kanonischen Erzählungsstoffes im Geschmacke der spätern rabbinischen Theologie. Mehrere Anklänge an das Lukasev. finden sich auch[2]). Anderes ist dem Inhalte unserer echten Evv. durchaus fremd und wahrscheinlich geschöpft aus dem trüben Quell judenchristlicher Tradition oder aus uns nicht näher bekannten apokryphen Schriften. Wie weit im einzelnen die Abweichungen (Zusätze oder Weglassungen) gegangen, entzieht sich der Beurteilung. Die Fragmente bei Hieronymus und den vorausgehenden Vätern reichen dafür längst nicht aus. Das aber entnehmen wir aus der Beschaffenheit der letztern, daß das hebräische Ev. sich nicht zu seinen Gunsten verändert hatte. Jedenfalls dürfte es niemanden mehr in den Sinn kommen, mit Lessing, Venturini, Baur, Schwegler, Hilgenfeld im Hebräerev. die „Wurzel aller Evangelien" zu erkennen[3]), oder mit Reithmayr ihm den Vorzug größerer Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit der Darstellung vor unserm Matthäus zuzusprechen[4]). Wer den erhaben einfachen Inhalt des kanonischen Ev. mit seiner nüchternen, oft mehr skizzenhaften als ausführlichen Darstellung kennt und damit die seltsamen, oft märchenhaft klingenden Erzählungen des Hebräerev. vergleicht, wird sich über den sekundären Charakter des letztern keinen Augenblick unklar sein. Am wenigsten konnte dem hl. Hieronymus der bedeutende Abstand zwischen beiden Evv. verborgen bleiben. Sein Ausspruch: Si non uteris ad auctoritatem, saltem

---

[1]) Siehe die Zusammenstellung der Citate bei Kirchhofer, Quellensammlung, S. 448—456, u. Adolph. Hilgenfeld, Evangeliorum sec. Hebraeos, sec. Petrum . . . quae supersunt etc. Lips. 1884. pag. 15—17.

[2]) Weiß, a. a. O. S. 6, Anm. 1, welcher aber die Abhängigkeit von Lukas viel zu weit ausdehnt.

[3]) Hilgenfeld, Einl. S. 460—461.

[4]) Einl. S. 373.

utere ad antiquitatem, quid omnes ecclesiastici viri senserint[1]), zeigt, daß er der Hebräer-Recension ebensowenig gleiche Auktorität mit dem Matthäusev. zuerkannte, als 150 Jahre früher Origenes, wenngleich in diesen Worten seine Achtung vor der Hebräerurkunde deutlich durchblickt. Den hebräischen Matthäus kannte er in zwei Exemplaren, von denen er das zu Beröa abschrieb[2]). Das Hebräer- oder Nazaräerev. aber übertrug er zweimal ins Griechische und einmal ins Lateinische, was wohl schwerlich geschehen wäre, wenn es mit dem kanonischen Ev. völlig übereingestimmt hätte[3]). Dabei ist zu beachten,

---

[1]) Adv. Pelag. III, 1.

[2]) Weiß, a. a. O. S. 7, hält es für wahrscheinlicher, daß describere, de vir. ill. c. 3 = „abschreiben lassen" zu nehmen sei, was bei der Gewohnheit des Kirchenvaters, sich der Schreiber zu bedienen, nicht abzuweisen ist, aber seine eigene genaue Kenntnis des Hebraicum keineswegs ausschließt. Die Seltenheit und Wichtigkeit des Buches war für ihn Grund genug, es einer genauen Durchsicht zu unterwerfen. Meyer, Komm. S. 18, reflektiert über die Frage, warum sich gerade bei den Nazaräern der hebr. Matth. vorfand und bezeichnet als Grund ihre hohe Wertschätzung desselben als desjenigen Ev., „aus welchem ihr eigenes, das ev. sec. Hebraeos, erwachsen sei". Den judenchristlichen Nazaräern, die sich des A. T. in der freien Form syrochaldäischer Paraphrase bedienten, konnte es kaum Skrupel erregen, auch eine neutestamentliche Schrift in einer sekundären Gestalt zu gebrauchen, solange diese eben keine wesentliche Verschiedenheit vom Original in dogmatischer Hinsicht darbot.

[3]) Wären die Übertragungen noch vorhanden, so würden sie uns eine durchgehende Kollation des nazar. mit dem kanon. Ev. ermöglichen. Aber weder die lateinische noch die beiden griechischen sind erhalten geblieben, was sehr zu beklagen. Wie es scheint, sind sie aus einer uns nicht näher bekannten Ursache bald nach ihrem Entstehen wieder zu Grunde gegangen. Am Ende seiner Schrift de vir. ill. c. 135, wo er eine Zusammenstellung seiner litterarischen Arbeiten usque in annum Theodosii principis decimum quartum, d. h. bis zum J. 392 giebt, thut Hieron. jener Übersetzungen keine Erwähnung, wiewohl diese damals schon hergestellt waren. Auch Epiphanius muß sie nicht gekannt haben, wie aus seiner Bemerkung über die Genealogie im Nazaräerev. (haer. 29, 9) zu schließen ist. Sepp, Hebräerev. S. 28, hegt die alberne Vermutung, man habe dem Übersetzer die Manuskripte unter der Hand weggenommen, „weil die Kirche das ungeheuerste Ärgernis (!!) davon befürchtete". Als wenn die Kirche für den Inhalt des von ihr längst preisgegebenen Apokryphums noch verantwortlich gewesen wäre! Gesch. d. Apostel, Vorrede S. XXVIII, erklärt Verfasser selbst, die Kirche habe über das Hebräerev. das „Verwerfungsurteil" gefällt und es der Vernichtung anheimgegeben. Was er Hebräerev. S. 28 Anm. 2 aus der ep. 134 ad Augustinum (pleraque enim prioris laboris fraude cujusdam amisimus) anführt, bezieht sich gar nicht auf die in Rede stehenden Übersetzungen, sondern auf die alttestam.

daß die erste griechische und die lateinische Übersetzung (comm. in Mich. 7, 6) wahrscheinlich schon vollendet war, als er dem hebräischen Matthäus auf die Spur kam. Das ipsum Hebraicum übersetzte er nicht eigens, weil dasselbe griechisch und lateinisch in den bekannten Übersetzungen längst allgemein im Morgen- und Abendlande gelesen wurde.

Hieronymus hat in seinem Matthäuskommentare vom J. 398 nicht nur das Hebräerev., sondern auch den hebräischen Matthäus zur Vergleichung und Erläuterung herangezogen. Wenn auch die Zahl der Fälle, wo dies geschehen, gering ist, so ersehen wir doch daraus, daß er beide Evv. kannte und unterschied. Die erste Stelle, die man in dieser Beziehung angeführt findet, ist jedoch nicht beweiskräftig. Zu Matth. 2, 5, wo die jüdischen Hohenpriester und Schriftgelehrten dem Herodes auf seine Frage *Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας* als Geburtsort des Messias angeben, macht Hieron. die Bemerkung: Librariorum hic error est. Putamus enim, ab evangelista primum (al. primo) editum, sicut in Hebraico legimus, Judae, non Judaeae. Er erklärt die Lesart Bethlehem Judaeae für fehlerhaft und veranlaßt durch einen Irrtum der Kopisten, und will statt deren B. Judae (Vulg.) gelesen wissen, wie auch in Hebraico stehe. Unbekümmert um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Emendation interessiert uns hier einzig die Frage: Was hat Hieron. unter Hebraicum verstanden? Und da wird sich herausstellen, daß er mit diesem Ausdrucke recht wohl dasselbe, wie oben de vir. ill. c. 3, bezeichnen konnte, wenngleich wir das Bekenntnis hinzufügen müssen, daß die Untersuchung immerhin einen Zweifelsgrund an der objektiven Richtigkeit dieser Auffassung übrig lassen wird, indem möglichenfalls Hieron. auch das Hebräerev. im Auge haben konnte. Daraus folgt denn, daß obiges Citat nicht unbedingt mit Schanz, Komm. S. 13, als Beweisstelle für die Kenntnis und Benutzung des hebr. Matthäus anzusehen ist.

Bezüglich des Ausdrucks in Hebraico sind drei Beziehungen denkbar. Credner, Delitzsch und Hilgenfeld verstehen ihn vom Urtexte des A. T. „Der Hebraeus schlechtweg, behauptet Credner[1]), ist

Revisionsarbeiten des Hieron., von denen dieser erklärt, sie seien ihm durch fremde List größtenteils entwendet worden, wenn anders das Postskriptum ad ep. 134 von seiner Hand herrührt. Man sehe darüber Kaulen, Gesch. d. Vulgata. 1868. S. 164 mit Anm. 1.

[1]) Beiträge I, S. 400.

niemals der hebräische Text des A. T.", und Delitzsch[1]) meint, in den Worten „sicut in Hebraico legimus" weise Hieron. nur im allgemeinen ohne Bezugnahme auf eine bestimmte Stelle auf die im A. T. übliche Benennung בית־לחם יהודה hin[2]). Allein es ist zunächst die Supposition Credners, daß Hebraeus bei Hieronymus immer auf den hebräischen Text des A. T. gehe und je nach dem Zusammenhange nicht auch auf den hebräischen Evangelientext, ebenso unbegründet, als wenn Weiß behauptet, daß bei diesem Schriftsteller mit evangelista stets der griechische Übersetzer des Ev. gemeint sei. Wenn der Kirchenvater die schriftkundigen judenchristlichen Gelehrten, mit denen er Umgang hatte, einfach Hebraei nennt (Comm. in Jes. 11, 1; in Hab. 3, 3), warum sollte er diesen Ausdruck nicht auch von dem in ihrer Sprache geschriebenen Ev. gebrauchen können? Und soll denn die Stelle de vir. ill. c. 3: Porro ipsum Hebraicum . . . auch vielleicht auf den alttestamentlichen Text bezogen werden? Gegen Delitzsch aber ist zu bemerken, daß Hieronymus nicht allgemein vom hebräischen Texte des A. T. redet, worin בית־לחם יהודה allerdings eine stehende Ausdrucksweise ist, sondern eine ganz bestimmte Stelle im Auge hat, die Stelle nämlich, die in einem ihm vorliegenden oder seiner Erinnerung vorschwebenden hebräischen Evangelientexte dem von ihm für richtiger gehaltenen Bethlehem Judae entsprechen soll. Denn an der alttestamentlichen Stelle, worauf sich Hieronymus einzig hätte beziehen können, nämlich Mich. 5, 1, findet sich weder ein B. Judae noch Judaeae, sondern es steht B. Ephrata da. Also konnte, wie schon Michaelis gesehen[3]), eine Rückbeziehung des Hebraicum auf den Wortlaut des A. T. gar nicht stattfinden. Dazu kommt, daß Hieronymus auf das A. T. weiterhin erst mit den Worten: Denique et in ipso testimonio . . . ausdrücklich reflektiert[4]). Er fährt nämlich zu der Stelle 2, 5 unmittelbar fort: Quae est enim aliarum gentium Bethlehem, ut ad distinctionem ejus hic Judaeae poneretur? Judae autem idcirco scribitur, quia est et alia Bethlehem in Galilaea. Lege librum Nave (XIX, 15). Denique et in ipso testimonio, quod de Michaeae prophetia

[1]) Das Matthäusev. S. 64.

[2]) Hilgenfeld entwickelt und begründet seine Ansicht Evang. sec. Hebraeos etc. pag. 19.

[3]) Einl. II, S. 1010.

[4]) Weiß, a. a. O. S. 7, Anm. 2.

sumptum est, ita habetur: Et tu Bethlehem, terra Juda (Mich. 5, 1)[1]).

Olshausen, Franck, Ebrard und Weiß beziehen die Worte sicut in Hebraico legimus auf das Hebräerev. Sie verwerfen die Beziehung auf den hebräischen Text des A. T., aber auch auf den hebräischen Matthäus. „Wir wissen, bemerkt der Erstgenannte, von keinem andern hebräischen Ev., das Hieronymus besaß, als von dem Ev. der Nazaräer, folglich scheint dies der Urmatthäus gewesen zu sein“[2]). Dieser Auffassung liegt der von vielen geteilte, aber durch die Stelle de vir. ill. c. 3 genügend widerlegte Irrtum zu Grunde, daß Hieronymus nur ein hebräisches Ev. und zwar das der Nazaräer gekannt habe. Weiß ist der Ansicht, „es könnte (mit „in Hebraico“, nicht „in ipso Hebraico“, wie er und Delitzsch aus Versehen schreiben) an sich sehr wohl der hebräische Grundtext gemeint sein (de vir. ill. c. 3: Porro ipsum Hebraicum . . .), aber da er (sc. Hieron.) sich sonst nicht auf denselben beruft, wird auch hier nur das Hebraicum evangelium (ad Eph. 5, 4), das er sonst überall anzieht, d. h. das Hebräerev., gemeint sein“[3]). Überhaupt soll nach diesem Gelehrten (S. 7) aus dem Matthäuskommentare des Hieronymus aufs deutlichste hervorgehen, daß er ein hebräisches Original des Matthäus nicht gekannt habe, da er es nirgends zur Erklärung heranziehe. Aber eine Bezugnahme auf den hebräischen Grundtext bei Anfertigung des Kommentars hat, wie sich unten zeigen wird, an wenigstens zwei Stellen unzweifelhaft stattgefunden, und was Weiß und andere dagegen vorbringen, beruht auf der falschen Präsumption, daß damals der Grundtext gar nicht mehr existierte. Sonach könnte, was auch Weiß konzediert, Hieronymus mit Hebraicum an und für sich auch hier recht gut den hebräischen Urtext im Sinne gehabt haben, zumal er sonst diese Bezeichnung für das Hebräerev. nirgends anwendet[4]); ja es würde sich dies zu unbestreitbarer Gewißheit erhärten lassen, wenn feststände, daß ein Zurückgehen jenes Ausdrucks auf das Hebräerev. unmöglich sei. Diese Unmöglichkeit läge

---

[1]) So Matth. 2, 6 im Griech. und Vulg. abweichend vom Hebr. und LXX.

[2]) A. a. O. S. 70.

[3]) A. a. O. S. 7 Anm. 2.

[4]) Ein einziges Mal, comm. in ep. ad Eph. 5, 3, nennt er es Hebraicum evangelium. Dagegen wählt er an mehr als 20 Stellen Umschreibungen, wie die S. 85 angegebenen.

dann vor, wenn wir mit Credner, Delitzsch und Hilgenfeld das Fehlen der beiden ersten Kapitel, bzw. des Abschnittes 1, 18- -2, 23 (Hilgenf.), im Ev. nach den Hebräern behaupten dürften; wozu wir uns aber nach Abwägung der Gründe pro und contra nicht für berechtigt halten[1]). Demnach wird auch stets die Möglichkeit einer Beziehung der Worte sicut in Hebraico legimus auf das Hebräerev. bestehen bleiben, und die Stelle aus dem Matthäuskommentare des Hieron. nicht unbeanstandet als Beweisort für die Thatsache, daß

[1]) Obwohl die Erörterung dieser Gründe hier noch nicht geboten scheint (vgl. unten 4. Abschn.), so sei doch darüber in Kürze folgendes bemerkt: a) Die Nazaräer waren in der Hauptsache rechtgläubige Christen, wenn auch mit einem judaistischen und selbst gnostischen Beigeschmacke (siehe die Darlegung ihres Lehrbegriffes bei Lutterbeck, neutest. Lehrbegriffe, 1852, II. S. 111—113, und J. B. Wirthmüller, die Nazaräer, 1864, S. 28—61) und nahmen die übernatürliche Geburt des Herrn aus der Jungfrau an. Sie hatten demnach wenigstens kein dogmatisches Interesse, die beiden ersten Kapp. vom aramäischen Matthäus abzutrennen. b) Das Nazaräerev. stand bei den Vätern in hohem, wenn auch nicht kanonischem Ansehen wurde gern von ihnen angezogen und von manchen geradezu für den aramäischen Matthäus selbst gehalten (Hieron.: vocatur a plerisque Matthaei authenticum). Eusebius erwähnt (h. e. III, 25, 5) die Ansicht einzelner, welche es unter die Homologumenen setzten. Solches wäre kaum möglich gewesen, wenn das Nazaräerev. trotz mancher Differenzen (Kürzungen und Zusätze) nicht wesentlich denselben Umfang und Inhalt hatte, wie das griechische, und so bedeutende Defekte, wie den Abgang zweier ganzen Kapp. ausschloß. c) Epiphanius nennt es haer. 29, 9 *πληρέστατον* (ganz oder sehr vollständig) im Gegensatze zum Ebionitenev., welches er als *οὐχ ὅλον πληρέστατον, ἀλλὰ νενοθευμένον καὶ ἠκρωτηριασμένον* (30, 13) kannte. Er erklärt freilich, nicht bestimmt zu wissen, ob die Nazaräer *καὶ τὰς γενεαλογίας . . . περιεῖλον*, welche in der ebionitischen Recension fehlten. d) Es ist bemerkenswert, daß die Häretiker Cerinth und Carpocrates die Genealogie 1—1, 16 in ihrem Ev. lasen (s. Hilgenf. a. a. O. S. 18) und daraus die leibliche Abstammung Jesu von Joseph und Maria bewiesen. e) Hegesipp meldet bei Eusebius (h. e. III, 20, 2) von Kaiser Domitian: *ἐφοβεῖτο τὴν παρουσίαν Χριστοῦ ὡς καὶ Ἡρῴδης*. Der judenchristliche Geschichtsschreiber wird die Nachricht von der Furcht des Herodes in dem judenchristlichen Ev. (2, 3) gelesen haben, wenn schon zugegeben werden darf, daß damals noch recht wohl eine mündliche Tradition darüber bestehen konnte. Dieselbe Kenntnis des die Geburts- und Kindheitsgeschichte des Herrn enthaltenden Abschnittes darf man bei den schriftkundigen Judenchristen (Hebraei) voraussetzen, deren Ansichten Hieron. ad Hab. 3, 3 und Jes. 11, 1 erwähnt (vgl. Weiß S. 8, Anm. 1). Das Vorhandensein von Kapitel I und II im Hebräerev. dürfte daher so gut wie feststehen. Was Delitzsch, a. a. O. S. 63—64 und Hilgenfeld, a. a. O. p.18—19 dagegen sagen, ist sehr unbedeutend.

dieser Kirchenvater den hebräischen Grundtext kannte und benutzte, sich gebrauchen lassen.

Einen sichern Anhalt hiefür bieten aber zwei andere Stellen. Zu Matth. 21, 9 heißt es in dem Kommentare: Porro quod sequitur: Osanna filio David, quid significet, et ante annos plurimos in brevi epistola ad Damasum . . . dixisse memini, et nunc perstringam breviter. Hieron. entschuldigt sein rasches Hinweggehen über den Ausdruck „osanna filio David" und verweist auf die Erklärung, die in der ep. 20 ad Damas. von ihm gegeben worden. Hier hatte er den Ausdruck erklärt durch Zurückgehen auf den hebräischen Urtext und gesagt: Denique Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit, ita posuit: Osanna barrama[1]). Die Worte „Osanna barrama" standen also in demjenigen Ev., das Matthäus Hebraeo sermone geschrieben; folglich mußte Hieron. dieses auch kennen. Er identificiert es aber nirgends mit dem ev. sec. Hebr. oder legt letzteres direkt dem Apostel als Verfasser bei. Wenn er (in Matth. 12, 13 u. adv. Pelag. 3, 2) bemerkt, daß viele beide Evv. für eine und dieselbe Apostelschrift ansähen, so folgt ja daraus nicht, daß er selbst diese Ansicht teilte. Es ist also auch unter dem evangelium Hebraeo sermone conscriptum nicht ohne weiters hier das Hebräerev. zu verstehen[2]), noch ist der hl. Hieronymus bloß „durch einen Rückschluß aus dem Hebräerev." (Weiß S. 7, Anm. 2) auf das Osanna barrama im Originaltexte gekommen.

Die andere Stelle findet sich im Briefe an Hedibia (qu. 4) und betrifft Matth. 28, 1: Mihi videtur evangelistam Matthaeum, qui ev. Hebraico sermone conscripsit, non tam vespere dixisse, quam sero; et eum, qui interpretatus est, verbi ambiguitate deceptum non sero interpretatum esse, sed vespere. Hieron. ist zu vermuten geneigt, der Evangelist habe im Hebräischen den Begriff „sero" ausdrücken wollen; der griechische Übersetzer aber, irregeführt durch die vox ambigua, habe „vespere" wiedergegeben. Hieron.

---

[1]) Zu osanna barrama s. Anger, Ratio, qua etc., III, p. 13, n. 2 und Hilgenf. l. c. p. 25, wo verschiedene Erklärungen zusammengestellt sind.

[2]) Wie Anger l. c. p. 13, n. 1, dafür hält: Quum Hieron. alibi, si accuratius versatur, ev. Hebraeorum nonnisi a plerisque haberi ev. Matthaei authenticum dicat, tamen loco memorato (sc. in ep. ad Damas.) et in libro de vir. ill. c. 3 neglegentius vulgarem secutus consuetudinem ipse illud Matthaeo adsignat.

mußte folglich den hebräischen Text kennen[1]), und dieser war kein anderer, als der Urtext selbst, wie die Hinzufügung beweist: Qui evangelium Hebraico sermone conscripsit. Man wendet ein: Hieron. mache, wie das videtur — dixisse zeige, bloß wieder einen Rückschluß auf den Text der Urschrift, habe diesen selbst aber nicht gekannt. Allein videtur geht dem Gedanken nach nicht sowohl auf dixisse, als auf die beiden Zeitbegriffe vespere und sero, und der Sinn ist: Dem mehrdeutigen hebräischen Ausdrucke scheine richtiger sero als vespere zu entsprechen.

Weiter gehen die Spuren einer Benützung des hebräischen Textes freilich nicht, so wünschenswert eine häufigere Berücksichtigung im Interesse der Kritik und Exegese auch wäre. Übrigens schwindet das Auffällige dieser Erscheinung ganz, wenn wir die Situation beachten, worin der Verfasser des Kommentars sich damals befand. Hieron. war eben von einer dreimonatlichen Krankheit genesen, als er auf Bitten seines Freundes, des exilierten Bischofs Eusebius von Cremona zwei Monate vor dessen Abreise nach Rom sich zur Abfassung entschloß. Er hatte somit für diese Arbeit, die er selbst eine res annorum nennt, eine ganz ungenügende Frist[2]). Wie durfte man da eine allseitig befriedigende Leistung mit eingehender Berücksichtigung des Urtextes erwarten, wo zum Nachschlagen und Vergleichen sowenig Zeit war und allenfalls nur gedächtnismäßige Beziehungen auf den letztern stattfinden konnten? Hieron. diktierte eben, quodcunque in buccam venit, wie er sonst zuweilen sagt[3]). Die Auslegung ist stellenweise dürftig und oberflächlich und trägt die Merkmale ihres eilfertigen Ursprungs deutlich an der Stirn, eine Wahrnehmung, welche man auch an den Erklärungen einiger neutestamentlichen Briefe

---

[1]) Wie dieser an der betreffenden Stelle gelautet, erfahren wir von ihm nicht. Meyer, Kommentar, S. 17, Anm. 3, konjekturiert: בְּפַנֵּחַ הַשַּׁבָּת. Der Grund der Nichtmitteilung ist ohne Zweifel in der eilfertigen Entstehung des Kommentars zu suchen.

[2]) Prolog.: Si meminisses responsionis meae, nunquam in paucis diebus rem annorum peteres. . . . At tu in duabus hebdomadibus, imminente jam Pascha et spirantibus ventis, dictare me cogis: ut quando notarii excipiant, quando scribantur schedulae, quando emendentur, quo spatio digerantur ad purum, maxime cum scias, me ita tribus mensibus languisse, ut vix nunc ingredi incipiam; nec possim laboris magnitudinem brevitate temporis compensare.

[3]) Alzog, Lehrb. d. Patrol. 3. Aufl. 1876. S. 382.

macht, die er auf den Wunsch seiner gelehrten christlichen Freundinnen zu Rom in ähnlicher Hast kommentierte. Sie unterscheiden sich sehr unvorteilhaft von den gediegenen alttestamentlichen Kommentaren, die er mit der gehörigen Ruhe und Muße ausarbeiten konnte. Unter diesen Umständen kann es auch nicht so schwer in die Wagschale fallen, wenn er den Originalausdruck für das schwierige ἐπιούσιος Matth. 6, 11 nicht angiebt und bloß die Lesart des Hebräerev. registriert, und es kann diese Stelle (mit Weiß S. 7, Anm. 2) nicht als entscheidend dafür angesehen werden, daß Hieron. den hebräischen Text nicht kannte. Auch das Hebräerev., welches Hieron. sicher in Händen hatte, ist nicht viel öfter von ihm angezogen worden[1]). Und wäre es geschehen, so erklärte es sich hinlänglich daraus, daß letzteres inhaltlich mehrfach vom kanonischen Matthäus abwich[2]).

Aus der voranstehenden Untersuchung gewannen wir die Überzeugung, daß Hieron. wenigstens seit dem Jahre 392 zwei hebräische Evv., den Urtext und das Hebräerev., kannte und bestimmt unterschied. Daraus erhellt die Unwahrscheinlichkeit, ja Undenkbarkeit der Annahme, daß er gleichwohl später noch das letztere mit vielen andern, die wohl von seiner großen Übereinstimmung mit dem Originale, nicht aber von den Einschaltungen und Abweichungen wußten, für die Urschrift sollte erklärt haben, sei es aus innerer Überzeugung, sei es in bloß äußerlicher Accommodation an den herrschenden Glauben der Zeitgenossen[3]). Wenn man dafür die Stellen Comm. in Matth. 12, 13[4]) und adv. Pelag, 3, 3[5]) anführt, so läßt man außer acht, daß er die Meinung der plerique ja als eine fremde referiert, nicht

---

[1]) Die Stellen, wo es geschehen, bei Kirchhofer a. a. O. S. 454—455.

[2]) Schanz, Komm. S. 15.

[3]) „Es ist ein stehender (?) Zug im Charakter des Hieron., daß er schwach genug war, nichts so sehr zu fürchten, als den Vorwurf einer Abweichung von der kirchlichen Lehre und Überlieferung. So gab er auch hier dem Strome nach und vermied es, sich über das wahre Verhältnis des Textes beider Evv. zu einander bestimmt zu erklären". Credner, Beiträge, I, S. 391.

[4]) In evangelio, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum.

[5]) In evangelio juxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum: quod et in Caesareensi habetur bibliotheca.

als die eigene vorträgt[1]). Sowenig er im J. 392 das Hebräerev. der Nazaräer ausdrücklich für die Urschrift des Apostels Matthäus erklärte, Hilgenfelds Behauptung, hat er dies in den Schriften von 398 und 415 gethan[2]). Die meisten neuern Kritiker aber (Credner, de Wette, Guericke, Reuß, Zöckler, Anger, Holtzmann, Tischendorf, Sepp, Keil, Weiß) leiten aus den eben angeführten Stellen bei Hieron. die umgekehrte Folgerung her, indem sie darin eine indirekte Zurücknahme seines früher (de vir. c. 3) ausgesprochenen Urteils in betreff der zu Cäsarea und Beröa angetroffenen hebräischen Evangelienexemplare sehen. Der Verfasser, sagen sie, anfänglich „in bekannter Orthodoxie der gangbaren Meinung" folgend habe sich in der Folge unter dem Eindrucke der allzu großen Verschiedenheit, die er namentlich nach bewerkstelligter Übersetzung der Nazaräerschrift ins Griechische und Lateinische innegeworden sei, und vielleicht gedrängt durch den Widerspruch einiger Zeitgenossen, wie des Theodor von Mopsuestia[3]), ernüchtert und retraktiere deshalb an den citierten Stellen (ad Matth. 12, 13 u. adv. Pelag. 3, 2)[4]). Wie wenig auch diese Auffassung dem wahren Sachverhalt entspricht, dürfte aus dem vorstehend Ausgeführten gleichfalls ersichtlich sein. Mit gutem

---

[1]) Schanz, Komposition, S. 6—7: „Übrigens sagt Hieron. gar nicht, daß er zu den plerique gehöre, da er den Unterschied wohl kannte, wie aus „coementarius", welcher Ausdruck das Hebräerev. verrät, und aus der Bemerkung zu Mich. 7, 6 (S. oben 85) hervorgeht und die Angabe „quo et Origenes saepe utitur" beweist, da Origenes dasselbe wohl unterscheidet, während die Nachricht des Irenäus (adv. haer. 1, 26 von den Ebioniten: Solo autem eo, quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur) jedenfalls in ihrer Allgemeinheit nicht auf Autopsie beruht. Hätte sich Hieron. in betreff des Exemplares in Beröa getäuscht, so müßte man bei dem mit dem N. T. so sehr vertrauten Kirchenvater doch ein zu flüchtiges Abschreiben annehmen und die Unterstellung, daß er die griechische Übersetzung nicht als eine ganz unselbständige Wiedergabe des aramäischen Originals gedacht habe, sehr weit ausdehnen".

[2]) Andererseits leugnete er keineswegs, daß das Nazaräerev. noch in der Hauptsache die aramäische Urschrift des Matthäus repräsentiere. Döllinger, Christentum und Kirche i. d. Zeit d. Grundlegung, 2. Aufl. 1868. S. 139: „Er ist aber immer der Ansicht geblieben, daß es aus dem hebräischen Matthäus geflossen sei, aus demselben, den der Ap. Bartholomäus nach Südarabien oder Äthiopien gebracht hatte, und den Pantänus 100 Jahre später dort fand".

[3]) Bei Photius, biblioth. cod. 177 pag. 127 ed. Bekker. Vgl. Hilgenf. Einl. S. 129, Anm. 4. Sepp, Hebräerev. S. 7 u. 31.

[4]) Vgl. Sepp, Geschichte d. Apostel. 1866. S. XXVII. Holtzmann, a. a. O. S. 267, Anm. 3. Weiß, a. a. O. S. 7.

Rechte bleiben wir daher mit Meyer[1]), Ebrard[2]) und Schanz[3]) dabei, daß Hieron. zwei hebräische Evv. kannte und bestimmt von einander unterschied. Bei unserer Anschauung von der Sache schwindet auch das auf den ersten Blick Widersprechende und Verwirrende in den Aussagen des Kirchenvaters, und werden anderweitige Versuche, die scheinbaren Widersprüche zu heben[4]), überflüssig.

Was von anderer Seite über die Erhaltung des hebräischen Originals in späterer Zeit verlautet, ist mehr Sage als Geschichte und kann kaum auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen, wenn auch darin deutlich das kirchliche Bewußtsein noch wiederklingt, daß es einmal einen hebräischen Matthäus gegeben habe. Dahin gehört zunächst die Nachricht des jüdischen Konvertiten Josephus[5]), eines Zeitgenossen und Günstlings Kaiser Konstantins des Großen. Derselbe will in einer jüdischen Schatzkammer zu Tiberias mit andern neutestamentlichen Schriften auch das hebräische Matthäusev. entdeckt haben. Epiphanius, der die Erzählung des Josephus aus dessen eigenem Munde vernommen hatte, berichtet haer. 30, 6 darüber, wie folgt: *Ὁ Ἰώσηπος λεληθότως τολμήσας ἤνοιξε* (sc. *τὸ γαζοφυλάκιον*) *καὶ εὗρεν οὐδὲν χρημάτων, πλὴν βίβλους τὰς ὑπὲρ χρήματα· ἀναγινώσκων δὲ ἐν ταύταις ὡς ἤδη ἔφην τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ἀπὸ Ἑλλάδος εἰς Ἑβραΐδα, φωνὴν μεταληφθὲν ηὕρετο, καὶ τὰς τῶν ἀποστόλων πράξεις· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον Ἑβραϊκὸν φύσει ὄν*[6]), *ἐκ τούτων ἀναγνοὺς πάλιν τὴν διάνοιαν ἐτρύχετο.* Anger macht dazu die zutreffende Bemerkung: Quae si vera sunt, Judaeorum in manus hoc volumen vix nisi per Judaeochristianos pervenerat, eoque ipso longe verisimillimum est, non aliud illud fuisse nisi evangelium Judaeorum[7]). Daß der erst im Greisenalter bekehrte Judenchrist das hebräische Original von der nazaräischen Redaktion sollte

[1]) Kommentar. 6. Aufl. 1876, S. 17—18.

[2]) Wissensch. Kritik d. evangel. Gesch. 3. Aufl. 1868. S. 982 Anm. 2.

[3]) Komposition, S. 6—7. Kommentar, S. 12—15.

[4]) Schleiermacher, Stud. u. Krit. 1832. S. 756.

[5]) Über ihn Epiphanius, haer. 30. c. 4 u. 6. Dazu Sepp, Hebräerev. S. 8—9.

[6]) So emendiert Dindorf, der Herausgeber des Epiphanius (Leipzig 1858 bis 63), nach einem venetianischen Codex statt der gewöhnlichen, aber unverständlichen lectio *Ἑβραϊκὸν φυτίν.*

[7]) l. c. p. 14.

genau unterschieden haben, ist kaum anzunehmen. Daher ist der Fund in dem γαζοφυλάκιον zu Tiberias für unsern Zweck ohne Bedeutung.

Eine ähnliche Bewandtnis hat es mit der Entdeckung im Grabe des Apostels Barnabas zu Salamis (Konstantia) auf Cypern. Hier fand man, so berichten griechische Schriftsteller, wie Theodorus Lektor, Nicephorus u. a., veranlaßt durch eine Vision des Metropoliten Anthimus, unter einem Johannisbrotbaum ein von des Barnabas eigner Hand geschriebenes Exemplar des ev. Matthaei, welches der Tote in beiden Händen auf der Brust hielt[1]). Man überreichte es als kostbares Kleinod dem Kaiser Zeno Isaurikus (475—491), der es mit höchster Ehrfurcht annahm und zum Danke die Bischöfe der Insel von der seit langem streitigen Oberhoheit des antiochenischen Patriarchen befreite. In der griechischen Kirche galt das Manuskript lange Zeit hindurch als authentische Urkunde[2]) und alljährlich wurde zu Konstantinopel einmal beim Gottesdienste öffentlich daraus vorgelesen. Aus letzterm Umstande ist man vielleicht mit Richard Simon zu schließen berechtigt, daß es griechisch geschrieben war. Aus dem Ausdrucke Theodors (ἰδιόγραφον) läßt sich nichts über die Sprache entscheiden[3]). Demnach ist auch das Barnabasexemplar nicht geeignet, den Beweis zu verstärken, daß der hebräische Matthäus in der spätern Zeit noch existierte.

[1]) Theodor. Lector, Histor. 2: *Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου τὸ λείψανον εὑρέθη ἐν Κύπρῳ ὑπὸ δένδρον κερατέαν ἔχον ἐπὶ στήθους τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἰδιόγραφον τοῦ Βαρνάβα.* Ein Seitenstück hiezu bildet die Sage von der Auffindung des Autographs des Johannesev. bei Philostorg. H. E. 7, 14. Niceph. H. E. 10, 33. Über die Sitte der Alten, Schriften religiösen Charakters in Gräbern zu verbergen, s. Sepp, a. a. O. S. 25—26.

[2]) Auch im Abendlande hielt man es für die echte hebräische Matthäusurkunde. Baronius, annales eccles. ad an. 41 n. 18: Hic (sc. Barnabas) quantumlibet una cum Paulo apostolatum accepisset ad gentes, secum tamen tulisse Hebraicum evangelium a Matthaeo conscriptum et apud se semper habuisse, atque una cum eo sepultum fuisse, certissimum est.

[3]) Nach Severus von Antiochia (bei Assemani, bibl. orient. II, p. 82) scheint es kein hebräischer, sondern ein griechischer Matthäus gewesen zu sein. Über den geschichtlichen Streit, der sich an die Auffindungsbegebenheit knüpft und speziell über die Frage, ob der ganze Vorfall sein Entstehen einem Betruge der cyprischen Bischöfe verdanke, um dadurch ihren Jurisdiktionsstreit mit dem Patriarchen von Antiochia zu ihren Gunsten zu entscheiden, vgl. Richard Simon, Histoire crit. chap. IV p. 44—45.

Noch geringern Wert hat die in Palästina verbreitete und, wie der Orientreisende Scholz versichert, bis in die neuere Zeit dort erhaltene Sage, daß die Mönche eines Klosters zu Laodicea das hebräische Autographum des Apostels aufbewahrten und dadurch noch stets wunderbar von der Gewalt der Türken errettet worden seien[1]). Gar nicht in Betracht aber kommen die zwei hebräischen Evv., welche Sebastian Münster unter dem Titel תורת המשיח, evangelium sec. Matthaeum in lingua Hebraica ... 1537, zu Basel, und Johann Mercerus nach einem von dem französischen Bischofe Jean de Tillet aus Rom mitgebrachten Codex unter dem Titel: Evangelium Hebraicum Matthaei recens e Judaeorum penetralibus erutum ... 1555 zu Paris herausgaben. Dieselben sind nichts weiter als nach der Vulgata von unbekannter Hand gefertigte Übersetzungen des ev. Matthaei in die rabbinische Sprache. Ihre Entstehung fällt, wie Michaelis vermutet, erst in die Zeit nach dem 12. Jahrhundert[2]). Auch das von dem italienischen Grafen Francesco Erizzo aufgefundene und von ihm für die hebräische Urschrift des Matthäus gehaltene sog. evangeliarium Hierosolymitanum, eine im Mittelalter geschriebene palästinensische Handschrift des Vatikan (Verona 1861—64), sei nur eben erwähnt.

Soviel über die Erhaltung der hebräischen Originalschrift in späterer Zeit. Wenn die Gegner einer solchen auf das Undenkbare der Annahme hinweisen, daß trotz des syrochaldäischen Grundtextes die syrische Übersetzung nach dem Griechischen veranstaltet worden sei, da eine solche entweder nach dem syrochaldäischen Originale hätte geschehen müssen oder vielmehr bei der fast völligen Gleichheit beider Sprachen ganz unnötig und höchstens eine Transskription aus den Quadratcharakteren in die syrischen Estrangelocharaktere erforderlich gewesen wäre, so läßt sich nicht leugnen, daß der Einwand etwas Scheinbares hat. Man kann nicht darauf entgegnen, daß die Peschittho, wie Cureton, Lehir, Nolte, Christianus[3]) dafürhalten, auch wirklich aus dem Hebräischen geflossen sei, wogegen allein schon die vielen unübersetzt gebliebenen griechischen Wörter sprechen, die unverkennbar auf ein griechisches, nicht hebräisches Original zurückweisen[4]). Wir

[1]) Sepp, Leben Christi. 1846. VII. Bd. S. 146.

[2]) Die nähere Beschreibung dieser Evv. bei Michaelis, Einl. S. 1044—50.

[3]) Anger, l. c. III, p. 15, n. 2.

[4]) Ewald, Jahrbücher d. bibl. Wissensch. IX, S. 77 ff. Kaulen, Einl. S. 101.

müssen uns vielmehr nach einer andern Erklärung dieser Erscheinung umsehen. Und da zeigt uns ein Blick auf die palästinensischen Zeitverhältnisse im ersten und zweiten Jahrhundert den rechten Weg. Frühzeitig, jedenfalls noch vor der Zerstörung Jerusalems, war der hebräische Matthäus zum Gebrauche der in Palästina und den Nachbarländern zahlreichen Ἑλληνισταί übersetzt worden und diesen die Erinnerung an den hebräischen Ursprung des ersten Ev. bald sosehr aus dem Bewußtsein geschwunden, daß Papias um die Mitte des 2. Jahrhunderts seinen Zeitgenossen eine Notiz darüber zu geben für notwendig fand (S. 60—61). Das hebräische Ev. aber war ganz von der aramäisch redenden Sonderkirche der Judenchristen in Beschlag genommen und durch die allmählich erlittenen Veränderungen des Zutrauens der Gesamtkirche verlustig gegangen. Bei diesem Sachverhalte kann es nicht befremden, daß auch die Kirche Syriens den Matthäus aus zweiter Hand, d. h. in der griechischen Übertragung, die übrigens dem Originale ganz gleichgeachtet wurde, ihrer vaterländischen Version zu Grunde legte. Aber noch auf ein anderes Moment verdient hingewiesen zu werden. Daß die Peschittho sich an den griechischen Matthäustext anschloß, wird alles Auffällige verlieren, wenn man erwägt, auf welchem Wege die christliche Religion nach Syrien gelangte. Dieser Weg ging nicht direkt von Palästina bzw. Jerusalem, sondern von Antiochia, der syrischen Hauptstadt, selbst aus. Von dieser Stadt aus, wo frühzeitig ein kräftiger Missionstrieb erwachte, wurde das Land sehr wahrscheinlich christianisiert. Was war daher natürlicher, als daß man auch von dorther die hl. Litteratur der Christen kennen lernte? Hatte man nun zu Antiochien, wo das heidenchristliche Element so stark vertreten war, nicht das syrochaldäische Evangelium, sondern dessen griechische Übersetzung, so konnte auch nach Edessa, Damaskus und den übrigen Städten des Landes nichts anderes kommen. Wie wenig ängstlich man übrigens schon in der ältern Kirche war, die hl. Schrift in Übersetzungen zu lesen und sogar den Landesübersetzungen einen übersetzten Text zu Grunde zu legen, zeigt das Beispiel der Itala (Septuaginta in Latino), sowie der koptischen, äthiopischen und armenischen Version, die man für's A. T. sämtlich nicht nach dem Urtexte, sondern nach der Septuaginta anfertigte.

Die Verlustursachen der hebräischen Grundschrift unsers ersten Ev. wurden schon im Vorhergehenden wenigstens angedeutet (S. 81).

Außer der eigenartigen Entwicklung der palästinensischen Landeskirche, die bald eine stark judaistische Physiognomie annahm und das Matthäusev. nach ihrem Gutdünken änderte, trug zu einem baldigen Untergange der Urschriften die gewaltige Katastrophe bei, welche im J. 70 zunächst über Jerusalem, die Metropole des geistigen und religiösen Lebens in Palästina, ein halbes Jahrhundert später aber noch furchtbarer über das ganze Judenland hereinbrach und eine tiefgehende Umwälzung auf allen Gebieten zur Folge hatte. Gleich manchen andern litterarischen Denkmälern fielen auch die noch vorhandenen Abschriften des echten hebräischen Evangelienwerkes größtenteils dem Verderben anheim, so daß sie fortan nur sporadisch auf Bibliotheken oder von einzelnen Christengemeinden, wie der zu Beröa, der Seltenheit wegen aufbewahrt wurden. Auch für den Verlust der hebräischen Logiasammlung, wenn eine solche je vorhanden gewesen wäre, würde man keine andern Erklärungsgründe haben[1]). Dann ist wohl zu beachten, mit welchen Schwierigkeiten die Aufbewahrung von Schriftwerken in der alten Zeit überhaupt verknüpft war. Wie wenig verhältnismäßig ist davon in die spätern Jahrhunderte hinübergerettet worden. Gleichwohl ist die Vernichtung der hebräischen Originalschriften unsers Ev. keine ausnahmslose gewesen. Wenn wir dem Hieronymus auf seine Versicherung hin glauben, daß er das hebräische Original vom alttestamentlichen Buche Ekklesiastikus in Händen hatte, so haben wir keinen Grund, ihm zu mißtrauen, wenn er dasselbe bezüglich unsers Ev. behauptet. Und gesetzt den Fall, von dem Originale sei in der Folge nicht ein einziges Manuskript übriggeblieben, so würde auch das noch keine Instanz gegen seine einstmalige Existenz bilden. In welcher christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte bewahrte man die hebräischen Originale des A. T.? Wird man daraus folgern, daß solche nie vorhanden waren?[2]). Das Argument, welches man aus dem angeblichen Mangel eines hebräischen Exemplares gegen die Richtigkeit der Tradition vom

---

[1]) Grau, Entwicklungsgesch. d. neutest. Schrifttums. 1871. Bd. I. S. 190—191.

[2]) Patritius, l. c. p. 14: Haec duo praeterea velim consideres. Primum quod et aliorum quoque librorum sacrorum ἀρχέτυπα fuerint deperdita Ecclesiastici, Tobiae, Judithae, primi libri de Machabaeis, alterum quod eadem sors integras scripturas Hebraicas mansura fuisset, nisi Judaei nobis illas adservassent.

hebräischen Matthäus hernimmt, hat seine Stärke lediglich auf protestantischem Boden. Vom Standpunkte des katholischen Traditionsprincips kann man gar keinen Widerspruch zwischen der Nachricht von einer hebräischen Urschrift und der Reception ihrer griechischen Übersetzung finden. Letztere nahm man bloß deshalb an, weil die Auktorität und Praxis der Gesamtkirche ihre Authentie garantierte.

Vierter Abschnitt.

Das Verhältnis des Hebräer (Nazaräer)-Evangeliums zur Matthäusschrift.

§ 1.

Durch die Thatsache, daß der hebräische Matthäus noch vom hl. Hieronymus bestimmt gekannt und als die Originalschrift des ersten Ev. anerkannt wurde, erhält, wie wir sahen, die von der Kirche bewahrte Tradition bezüglich der hebräischen Entstehung dieses Ev. eine bedeutsame Bestätigung. Aber noch von einer andern Seite empfängt jene Überlieferung ihre Bewahrheitung: Durch das bereits mehrfach erwähnte und kurz charakterisierte Hebräerev., welches neben dem kanonischen Matthäus einherlief und nachweislich bis ins 5. Jahrhundert bei den kirchlichen Schriftstellern vorkommt. Die Namen, unter denen es auftritt, sind ebenso mannigfaltig, als die Ansichten der Gelehrten über dasselbe. Gewöhnlich wird es bei den Alten citiert als *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*, evangelium sec. Hebraeos, Hebraicum evangelium, evangelium, quo utuntur (quod legunt, lectitant) Nazaraei (et Ebionitae), seltener *τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, iuxta duodecim apostolos, Judaicum. Nach Hieronymus (in Matth. 12, 13; adv. Pelag. 3, 2) wurde es von den meisten (plerique) geradezu dem hl. Matthäus beigelegt, während nach Epiphanius haer. 30, 3 die Nazaräer selbst es *κατὰ Ἑβραίους* nannten[1]),

---

[1]) *Καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους, ὡς ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* Die

wie die Ebioniten die von ihnen gebrauchte Recension *Ἑβραϊκόν*, haer. 30, 13. Uns interessiert vor allem sein Ursprung und sein Verhältnis zum kanonischen Matthäusev.

Nach den einhelligen Angaben der Väter von Irenäus an schrieb Matthäus sein Ev. in der Absicht, seinen gläubig gewordenen Landsleuten (*τοῖς ἀπὸ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασιν*, Orig.) für seine persönliche und mündliche Glaubenspredigt, die er demnächst anderswo zu eröffnen gedachte, einen Ersatz zu bieten[1]). Diese Bestimmung des Leserkreises, womit der Inhalt des Buches und die Notiz, daß es hebräisch abgefaßt sei, gut zusammenstimmen, wird auch von der Mehrzahl der neueren Exegeten, protestantischen wie katholischen, sofern sie an dem apostolischen Ursprunge und der einheitlichen Komposition des Ev. überhaupt festhalten, als zutreffend anerkannt. Die Matthäusschrift galt vorzugsweise als das judenchristliche Ev. und wurde vor allem in den Kreisen der palästinensischen Gemeinden gelesen, zumal diesen der Gebrauch der übrigen neutestamentlichen Schriften wegen der griechischen Sprache wenigstens erschwert war. Ohne Zweifel haben sie aber auch diese neben dem A. T. als göttliche Offenbarungsschriften anerkannt[2]).

Es erhebt sich nun die für unsern Zweck so wichtige Vorfrage: In welchem Verhältnisse stand die spätere nazaräische Gemeinde, wie sie von Epiphanius und Hieronymus vorgefunden wurde, zur judenchristlichen Kirche der apostolischen Urzeit? Ist jene als die continuierliche Fortsetzung und unmittelbare Weiterentwicklung von dieser

---

Bemerkung von Reuß a. a. O. I S. 199: „Welchen besondern Namen es bei den syrochaldäisch redenden Christen selbst mag getragen haben, ist uns unbekannt", hat also wenigstens haer. 30, 3 gegen sich. Übrigens hält Reuß selbst es für „mehr als wahrscheinlich, daß es ebenfalls auf den Ap. Matthäus zurückgeführt wurde". Die Präposition *κατά* in *κατὰ Ἑβραίους* drückt nicht, wie in *εὐαγγ. κατὰ Ματθαῖον* den Verfasser, sondern die Bestimmung der Schrift aus = „für die Hebräer geschriebenes Ev.", was zu den Väternachrichten bezüglich der nächsten Adresse des ev. Matthaei gut paßt. Die Bezeichnung *εὐαγγ. κατὰ Ἑβραίους* im Munde der spätern Judenchristen hatte daher gar nichts so Unangemessenes, wie Credner, Beitr. I, S. 337 meint, zumal wenn sie dabei als Gegensatz die übrigen griechisch geschriebenen und für andere Leser bestimmten Evv. faßten. In heidenchristlichen Kreisen wird man mit *καθ' Ἑβραίους* insgemein die Redaktion des Ev. ausgedrückt haben.

[1]) Die patristischen Stellen bei Schanz, Komm. S. 35 ff.

[2]) Epiphanius sagt von den Nazaräern haer. 30 c. 7: *χρῶνται δὲ οὗτοι οὐ μόνον νέᾳ διαθήκῃ ἀλλὰ καὶ παλαιᾷ*. Vgl. haer. 30, c. 6. S. 96 oben.

anzusehen, oder ist der geschichtliche Zusammenhang zwischen beiden irgendwann durchbrochen worden? Von der Beantwortung dieser Frage wird es vornehmlich abhangen, ob wir in dem sog. Hebräer- oder Nazaräerev. die mag auch alterierte Matthäusschrift oder ein dem Ursprunge nach verschiedenes Werk anzuerkennen haben. Vergegenwärtigen wir uns zu dem Zwecke kurz, was von den kirchlichen Schriftstellern über die Schicksale der judenchristlichen Kirche während der ersten drei Jahrhunderte überliefert worden ist. Als einige Decennien nach der Himmelfahrt Jesu das göttliche Strafgericht über Jerusalem und seine verstockt gebliebenen Bewohner hereinzubrechen drohte, verließen um das Jahr 66 oder 67 die Christen der Hauptstadt und Umgegend, wohl eingedenk der Voraussagung und Mahnung des Herrn (Matth. 24) oder, wie Eusebius h. e. III, 5, 3 berichtet, infolge spezieller göttlicher Offenbarung (*κατά τινα χρησμόν*) das Land Judäa und siedelten sich in den linksjordanischen Gebieten um Pella herum an. Ebendorthin verlegen auch Epiphanius[1]) und Hieronymus[2]) die Wohnsitze der Nazaräer, und der erstere bemerkt ausdrücklich, daß aus jenen Emigranten, d. h. den apostolischen Nazaräern, wie die Anhänger Jesu in der Urzeit hießen (act. 24, 6 coll. 14), die von ihm sogenannte Häresie der spätern Nazaräer ihren Anfang und Ursprung genommen habe[3]). Die beiden genannten Väter fanden bei ihrem langjährigen Aufenthalte in Palästina hinreichende Gelegenheit, die Nazaräer durch persönlichen Umgang kennen zu lernen und einen genauern Einblick in ihr Leben und ihre Lehre zu gewinnen. Von ihnen erfahren wir, daß die Nazaräer noch in damaliger Zeit fortbestanden, aus der Apostelzeit stammen und mit der Mutterkirche von Jerusalem in unmittelbarem Zusammenhange stehen wollten[4]), als judenchristliche Gemeinde am Mosaismus festhielten, aber in den Glaubensdogmen mit den heidenchristlichen Kirchen übereinkamen[5]). Uns kommt darauf an festzustellen, inwiefern die Ansprüche der Nazaräer, die Fortsetzung der Apostelkirche zu sein, durch geschichtliche Zeugnisse sich begründen lassen. In der judenchristlichen Kirche zu

---

[1]) haer. 29, 7.

[2]) ep. 112 (ad Augustinum) c. 13.

[3]) Epiph. de ponderibus et mensuris, c. 7: *ἐντεῦθεν ἡ κατὰ τοὺς Ναζωραίους αἵρεσις ἔσχε τὴν ἀρχήν.*

[4]) haer. 66, 7.

[5]) Hieron., ep. 112 c. 13.

beiden Seiten des Jordan regierten bis zur zweiten Zerstörung Jerusalems unter Kaiser Hadrian (136) nach dem Martertode Jakobus des Jüngern, des Bruders des Herrn, im ganzen 14 Bischöfe jüdischer Abstammung, welche Eusebius (h. e. IV, 5, 3) und Epiphanius (haer. 66, 20) namentlich aufzählen. Nachdem Jerusalem zum zweiten Male zerstört und auf seinen Trümmern die neue Heidenstadt Aelia Capitolina erstanden war, blühete daselbst bald wieder eine christliche Gemeinde auf, die aus Heidenchristen bestand und zum ersten Bischofe einen gewissen Markus hatte[1]). Die Kirche der Judenchristen hörte dagegen nach der gewöhnlichen Ansicht als selbständig zu existieren auf. Was sich von ihr noch erhalten hatte, trat den heidenchristlichen Gemeinden bei. Man beruft sich für diese Annahme auf die Nachricht des Eusebius, welcher meldet, daß nach Beendigung des Krieges unter Hadrian die Bischöfe aus der Beschneidung aufhörten[2]). Seine Mitteilung gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß die äußerst ungünstige Lage, worin die Nazaräergemeinde vor und in dem Kriege unter Hadrian sich befand, ganz dazu angethan war, ihre Auflösung herbeizuführen. Vor dem Ausbruche des Krieges suchte Bar Cochba, den der kriegslustige Rabbi Akiba durch den Sanhedrin von Jamnia für den Messias erklären ließ und von welchem die unglückliche jüdische Nation zum letzten Male und am grausamsten tyrannisiert wurde, auch die Judenchristen zu seiner Anerkennung und zur Teilnahme am allgemeinen Aufstande gegen die Römer zu zwingen. Diese aber konnten, ohne ihren Glauben zu verleugnen, für ihn nicht Partei nehmen und mußten daher die Rache des fanatischen Pseudomessias in ihrer ganzen Schwere fühlen[3]). Vollends verhängnisvoll für den Bestand der judenchristlichen Kirche aber war der unglückliche Ausgang des Krieges selbst, welcher der nationalen Selbständigkeit der Juden für immer ein Ende machte. Ihre christlichen Stammesgenossen wurden von den Folgen des Kampfes notwendig mitbetroffen, da sie in den Augen der heidnischen Römer in keiner Weise von den besiegten Juden sich unterschieden, indem sie nicht nur das Vaterland und die Nationalität, sondern auch die gesetzliche Lebensweise mit diesen gemein hatten. Das tragische

---

[1]) Euseb., chronic. ad ann. 136. Hist. eccl. IV, 6, 4.

[2]) h. e. IV, 5, 3; IV, 6, 4; V, 12, 1.

[3]) Justinus Martyr, apol. I. c. 31. Euseb., chron. ad ann. 135.

Los der letztern, die Deportation oder die Veräußerung auf dem Menschenmarkte zu Hebron, war auch das ihrige.

So sehr die obige Nachricht des Eusebius von dem Verschwinden der Nazaräerkirche im Hinblicke auf die kriegerischen Ereignisse Palästinas in der Mitte des 2. Jahrhunderts an Glaubwürdigkeit gewinnt, ist gleichwohl die Möglichkeit der entgegengesetzten Annahme nicht ausgeschlossen. Die Annahme des Eusebius berechtigt noch nicht zu dem Schlusse, daß die von ihm zu Jerusalem nicht mehr gefundene Gemeinde der Judenchristen überhaupt nicht mehr vorhanden war. Vielmehr bleibt immerhin noch denkbar, daß Bruchteile der Nazaräer die Schrecken und Verheerungen des jüdischen Krieges überdauerten und, als die Ruhe wiedergekehrt war, ihr kirchliches Gemeindeleben von neuem organisierten. Es wird diese Annahme zunächst durch den Umstand empfohlen, daß den Schauplatz des jüdischen Aufstandes und Krieges Westpalästina bildete, die Hauptmasse der Judenchristen aber seit dem J. 66 oder 67 im Ostjordanlande ansässig war und von den Schlägen des Krieges minder hart betroffen wurde. Außerdem aber haben wir noch ausdrückliche positive Nachrichten über den faktischen Fortbestand der Nazaräer in der spätern Zeit, mag auch dieser Name selbst bis auf Epiphanius gänzlich aus der Geschichte verschwinden. Es wird nämlich aus der Zeit nach der zweiten Zerstörung Jerusalems neben den heidenchristlichen Bischöfen in Aelia noch ein judenchristlicher Bischof genannt, der eine neben der heidenchristlichen Gemeinde bestehende judenchristliche geleitet haben wird, wenn anders aus dem Vorhandensein eines Bischofs auf das Dasein einer Gemeinde ein Rückschluß gestattet ist. Epiphanius[1]) führt von dem fünfzehnten Nazaräerbischofe Judas an, daß er bis zum elften Regierungsjahre (= 148) Kaiser Antonins Bischof gewesen sei, während Markus und vier seiner Nachfolger in Aelia nur bis zum zehnten Regierungsjahre desselben Kaisers herabreichen, so daß Judas möglicherweise sechsmal nacheinander die heidenchristlichen Bischöfe auf dem bischöflichen Stuhle zu Aelia wechseln sah. Justinus Martyr († 167) kannte in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Gläubige, die mit dem Glauben an Jesus den Christus die Übung des mosaischen Gesetzes verbanden. Er stellt sie den damals hervorgetretenen jüdischen und judaisierenden Richtungen gegenüber und

[1]) haer. 66, 20.

belehrt über die Erlaubtheit des täglichen Verkehres mit ihnen von seiten der Heidenchristen, sowie über ihre Stellung in der christlichen Gemeinde. „Man soll sie aufnehmen und mit ihnen als Gleichgesinnten und Brüdern (ὁμοσπλάγχνοις καὶ ἀδελφοῖς) Gemeinschaft haben"[1]) Unmöglich konnte Justin dieses von den in der Diaspora zum Christentum bekehrten Juden sagen. Wir finden nirgends, daß diese Proselyten des Christentums nach jüdischem Gesetze lebten oder eigene Gemeinden neben den heidenchristlichen bildeten, den vorübergehenden Zustand in Antiochia in der apostolischen Zeit etwa abgerechnet. Man suchte in der Diaspora die jüdische Lebensweise ängstlich von den christlichen Gemeinden fernzuhalten wegen der naheliegenden Gefahr der Verführung der Heidenchristen zum Mosaismus. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wäre die jüdische Lebensweise in Gemeinden außer Paläſtina noch viel weniger wahrscheinlich. Wir können demnach bei Justin nur an Judenchristen der Gemeinde in Paläſtina denken, die er den Heidenchristen gegenüberstellte mit der Warnung, diese nicht zu der nur ihnen eigenen Übung des mosaischen Gesetzes zu verleiten[2]). Übrigens hielten die Judenchristen auch selbst letzteres keineswegs für notwendig zum ewigen Heile[3]). Wenn der spätere Origenes die von ihm gekannten Judenchristen, die nach dem alttestamentlichen Ritualgesetze lebten, insgesamt Ebioniten nannte, so übertrug er damit einen mit dem Nebenbegriffe der Häresie behafteten Namen auf alle Judenchristen ohne Unterschied und gab dadurch für die Folge Veranlassung, rechtgläubige und irrgläubige zu vermengen und die heterodoxen Lehren dieser auch jenen beizulegen. In seinem Munde ist jedoch die Denomination „Ebioniten" nicht sowohl ein Sekten- als Gemeinschaftsname für alle Fraktionen der Judenchristen, die das Gesetz beobachteten. „Ebioniten (ebjonim)" heißen sie nach seiner Erklärung wegen ihrer ärmlichen Anschauung vom jüdischen Gesetze, insofern sie, arm an Einsicht (πτωχοὶ τῇ διανοίᾳ, in Matth. XV, 24), auf den höhern Standpunkt der christlichen Freiheit vom Gesetze sich nicht zu erheben vermochten. Daß ihm aber nicht alle so benannten als häretisch galten, beweiset seine Äußerung contra Cels. II, 1, wo er von Ἐβιωναῖοι . . . τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι, also von orthodoxen Ebioniten,

[1]) dial. c. Tryph. c. 47.
[2]) Wirthmüller, die Nazaräer, 1864, S. 21—23.
[3]) Dial. c. Tryph. c. 47.

redet. An mehrern Stellen seiner Schriften[1]) unterscheidet er zwar nur zwei Klassen von Ebioniten mit verschiedenen christologischen Dogmen, jedoch ohne damit seine Einteilung erschöpfen und das Dasein rechtgläubiger Judenchristen leugnen zu wollen. Daß in der Folge auch Eusebius nur die Nachricht von zwei (häretischen) Ebionitenklassen aufnahm[2]), erklärt sich aus einem Mißverständnisse der betreffenden Stellen bei Origenes. Wenn andere Väter und kirchliche Schriftsteller über Ebioniten und Nazaräer Ungenaues vortragen oder, wie Theodoret[3]), beide confundieren, so begreift sich solches zum Teil daraus, daß sie, ganz in Anspruch genommen durch die Kämpfe mit den zeitgenössischen Irrlehren, die fernwohnenden Nazaräer nicht näher kennen lernten und von den judaisierenden Häresieen, mit denen sie wegen der Beobachtung des mosaischen Gesetzes Ähnlichkeit hatten, nicht unterschieden, in der Diaspora aber nur Judenchristen häretischer Abartung antrafen[4]).

Aus der Betrachtung der Nachrichten bei Justin und Epiphanius dürfte man die Überzeugung gewinnen, daß die von den spätern Nazaräern prätendierte Abstammung von der judenchristlichen Urgemeinde der historischen Unterlage nicht gänzlich entbehrt. Zur Annahme eines Zusammenhangs zwischen beiden wird man noch durch den andern Umstand hingeleitet, daß die Nazaräer, wie Epiphanius berichtet, sich der hebräischen Sprache bedienten und darin sowohl das Matthäusev. (und vielleicht noch einige andere neutestamentliche Schriften, haer. 30, 3 coll. 6), als auch das alte Testament lasen. Epiphanius nennt sie *Ἑβραϊκὴν διάλεκτον ἀκριβῶς ἠσκημένοι*[5]). Hinsichtlich der Lehre waren sie orthodox. Was Hegesippus von der ältern Nazaräerkirche bezeugt, daß sie an Jesum den Sohn Gottes und den Christus glaube und in ihm den gottgesandten Lehrer, Gesetzgeber und König verehre[6]), das versichern Epiphanius[7]) und

[1]) contra Cels. II, 61, 65; in Matth. XX, 30.

[2]) h. e. III, 27.

[3]) haer. fab. II, 1.

[4]) Wirthmüller a. a. O. S. 24—25.

[5]) haer. 29, 7 coll. 66, 7. „Die Thatsache der hebräischen Muttersprache im Munde der Nazaräer bildet einen Beweis für ihre Abstammung von der hebräisch redenden apostolischen Mutterkirche der Nazaräer in Jerusalem und Palästina". Wirthmüller, S. 27.

[6]) Eus. h. e. IV, 22.

[7]) haer. c. 29.

Hieronymus[1]) auch von den Nazaräern ihrer Zeit: Sie stimmten im Glauben mit der Gesamtkirche überein[2]). Wenn die beiden genannten Väter nichtsdestoweniger das Verwerfungsurteil über dieselben fällen[3]), und der erstere sie schlechthin zu den Häresieen rechnet (haer. 29), so ist der Grund davon nicht die Lehre, sondern die jüdische Lebensweise der Nazaräer, welche Epiphanius[4]) und noch mehr Hieronymus für unvereinbar mit dem christlichen Standpunkte hielten. Hieronymus erklärt die Cäremonien der Juden geradezu für perniciosae et pestiferae christianis (ep. 112), und weder der ehemalige Jude noch Heide darf sie beobachten[5]).

Nach diesem geschichtlichen Exkurse über die Schicksale der spätern Nazaräerkirche kehren wir nunmehr zu der Frage zurück, in welchem Verhältnisse das Nazaräerev. zu der Schrift des Apostels Matthäus stand. Durch die voranstehende Untersuchung über einen etwaigen Zusammenhang der Nazaräer der nachfolgenden Jahrhunderte mit der judenchristlichen Urkirche wurde für diese Untersuchung die geschichtliche Grundlage gewonnen[6]). Wenn, wie wir sahen, die Nazaräer bei Epiphanius und Hieronymus sich die Abkunft von der apostolischen Mutterkirche nicht mit Unrecht vindizierten und wenn jene Christen in der Hauptsache rechtgläubig geblieben waren, so steht von vornherein eine starke Präsumption dafür, daß sie auch im Besitze der echten Apostelschrift sich erhalten hatten. Dies um so mehr, da sie ihr Ev. in ihrer syrochaldäischen Muttersprache lasen und gerade in dieser Sprache den alten Nachrichten zufolge das Mat-

---

[1]) Vgl. die zahlreichen Citate bei Wirthmüller S. 51 ff.

[2]) Die Zusammenstellung ihrer Dogmen ebendaselbst.

[3]) Hieron. ep. 112: dum volunt et Judaei esse et Christiani, nec Judaei sunt nec Christiani.

[4]) Wirthmüller, a. a. O. S. 39: „Die Beobachtung des mosaischen Gesetzes, die bei den judaisierenden Sekten gewöhnlich mit gnostischen und ebionitischen Irrtümern im Zusammenhange stand, genügte dem Epiphanius, ungünstige Vorurteile gegen die Nazaräer zu hegen und sie für häretisch zu halten".

[5]) Wirthmüller, a. a. O. S. 41: „Im Eifer der Entgegnung (auf die Einwendungen des hl. Augustinus) stellte Hieronymus über das mosaische Gesetz eine Behauptung auf, die in ihrer Allgemeinheit und Schärfe gegen die mildere Ansicht Augustins nicht richtig ist und die Gewohnheit der judenchristlichen Gemeinde in apostolischer und nachapostolischer Zeit gegen sich hat".

[6]) Patrizi, l. c. p. 27: Origine Nazaraeorum satis declarata iam levi negotio respondere possumus quaestioni, quae fit de eorum evangelio.

thäusev. entstanden sein sollte. Sich rühmend des apostolischen Ursprungs wurden sie gewiß nicht dasjenige Dokument aus den Händen geben, womit sie diesen Ursprung am nachdrücklichsten beweisen konnten. Denn die nächste Adresse der Matthäusschrift war eben die judenchristliche Kirche Palästinas gewesen. War das ev. Matthaei in der Urkirche vorhanden und war man von dessen Echtheit überzeugt, so läßt sich schwer begreifen, daß man in der Folge seitens der Nazaräer eines selbstgemachten Ev. sich bediente, und noch schwerer, daß dessen Entstehen, wie Hug meint, schon in die Tage fiel, „welche die Apostel noch gesehen, oder nicht lange nachher".[1]) Kein Apocryphum genoß in der Kirche solches Ansehen, wie die Hebräerurkunde. Nach Eusebius wurde diese von einigen (τινές) geradezu den Homologumenen beigezählt[2]). Epiphanius erklärt von den Nazaräern: Ἔχουσι τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον Ἑβραϊστί. Παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν, ἔτι σώζεται[3]). Wie allgemein man im 4. und 5. Jahrhundert in kirchlichen Kreisen das Hebräerev. für die wirkliche Apostelschrift ansah, bezeugt Hieronymus[4]). Diese Anschauung seiner Zeitgenossen aber konnte sich nicht plötzlich und unvermittelt bilden, sondern mußte, abgesehen von dem Inhalte des Hebräerev., ihren Ursprung in einer ältern Tradition haben, die dieses Ev. als die Urschrift des Ap. Matthäus bezeichnete. Hieronymus selbst, bei dem wir die gründlichste Kenntnis des wahren Sachverhaltes voraussetzen dürfen, befindet sich mit der gangbaren Meinung insofern ganz in Übereinstimmung, als er von der wesentlichen Identität beider Evv. überzeugt war. Nur die absolute Identität beider konnte er auf Grund seiner autoptischen Einsicht in dieselben nicht annehmen[5]). Von seiner Wertschätzung und Bevor-

---

[1]) Hug a. a. O. S. 25. — Ganz willkürlich setzte Volkmar, Rel. Jesu, S. 407, Evangelien, Bd. VIII, das Ev. der Nazaräer 40 Jahre später als das kanonische Matthäusev., nämlich bis 150 herab.

[2]) h. e. III, 25, 4. „Noch nach Jahrhunderten ist das Hebräerev. im Antilegomenon geblieben". Hilgenf., Einl. S. 460.

[3]) haer. 29, 9.

[4]) In Matth. 12, 13; adv. Pelag. 3, 2 (s. o. S. 94 Anm. 2 u 3).

[5]) Delitzsch a. a. O. S. 18: „Wenn der Inhalt des Hebräerev. sich mit dem des griech. Matthäus genau gedeckt hätte, so hätte es Hieron. nicht zu übersetzen gebraucht".

zugung der Hebräerurkunde vor den übrigen außerkanonischen Schriften macht er kein Hehl[1]).

Vor Ablauf der beiden ersten Jahrhunderte lassen sich in der christlichen Litteratur nur vereinzelte geschichtliche Spuren vom Dasein des Hebräerev. entdecken. Es erklärt sich dies wohl daraus, daß die Divergenzen zwischen ihm und dem kanonischen Matthäus bis dahin nur gering waren und die bekannten Korruptionen erst später in jenes eindrangen. Für die meisten griechischen Christen mochte ferner das fremdartige Idiom, worin es abgefaßt war, das Hindernis eines häufigern Gebrauches sein, wenn schon es im zweiten Jahrhunderte auch in griechischer Übertragung vorhanden war. Die Zeugnisse für dasselbe scheinen nichtsdestoweniger sehr hoch hinaufzugehen. Wahrscheinlich hat bereits Ignatius es gekannt und benutzt.[2]) Mit

[1]) Si non uteris ad auctoritatem, saltem utere ad antiquitatem, quid omnes ecclesiastici viri senserint. Advers. Pelag. III, 1.

[2]) Die Worte, welche Ignatius ep. ad Smyrn. c. 3 (nicht ad Polycarp., wie Hieronymus irrtümlich schreibt) gegen die doketischen Irrlehrer richtet: *ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. Καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· Λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. Καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν*, fand später Hieronymus genau im Hebräerev. wieder. De vir. ill. c. 16: (Scripsit Ignatius epistolam) proprie ad Polycarpum, commendans illi Antiochensem ecclesiam, in qua et de evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium dicens: Ego vero et post resurrectionem in carne eum vidi, et credo, quia sit. Et quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale. Et statim tetigerunt eum et crediderunt. Vgl. in Jesaiam lib. 18. prol.: Cum enim apostoli eum putarent spiritum, vel iuxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, incorporale daemonium, dixit eis: Quid turbati estis cet. Dies leitete ihn auf die gegründete Vermutung, Ignatius müsse dem Hebräerev. obige Stelle entlehnt haben. Das Citat aus letzterm wird begonnen haben mit *καὶ ὅτι κτλ.* Hiegegen verschlägt es nichts, wenn Eusebius h. e. III, 36, 11 nicht zu wissen erklärt, woher Ignatius die Stelle habe, oder wenn Origenes de princ., prooem. versichert, die Worte *λάβετε — ἀσώματον* seien auch in der *διδαχὴ Πέτρου* enthalten. Denkbar bliebe freilich, daß Ignatius auf Grund der Tradition (in Anlehnung an Luk. 24, 34, 39) citiere. Aber woher die wörtliche Übereinstimmung seiner Anführung mit dem Ausdrucke des Hebräerev.? Die Benutzung des Hebräerev. seitens des antiocheniſchen Bischofs leugnete zuletzt wieder Theod. Zahn, Ignatius von Antiochien, 1873 S. 601 f., es verteidigte sie nach dem Vorgange von Meyer, Komm. S. 16—17, Hilgenf., ev. sec. Hebraeos, 1884, ed. altera, pag. 29. Ob Papias die Erzählung von der Sünderin aus diesem Ev. geschöpft, darüber siehe S. 25 dies. Schrift.

Bestimmtheit läßt sich dies von dem judenchristlichen Schriftsteller Hegesippus aussagen. Eusebius h. e. IV, 22, 8 schreibt von ihm: *Ἐκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι*[1]). Weitere Erwähnung erfährt das Ev. nach den Hebräern durch den alexandrinischen Klemens, der strom. 2, 9 mit dem Quellenvermerk *ἐν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ γέγραπται* daraus die dunkeln Worte anführt: *Ὁ θαυμάσας βασιλεύσει καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαύσεται* (*ἀναπαυθήσεται*,

---

[1]) Schwer zu entscheiden ist, was Euseb mit *τοῦ Συριακοῦ* hat sagen wollen. Jedenfalls soll damit etwas Neues und von dem Vorhergehenden Verschiedenes angezeigt werden, wofern man nicht mit Nicholson, the Gospel according to the Hebrews, London 1879, S. 6 annehmen will, das *καί* vor *τοῦ Συριακοῦ* sei durch ein Versehen der Abschreiber in den Text gekommen, wodurch freilich mit einem Male die Schwierigkeit gehoben wäre. Zu einer solchen Konjektur liegt aber kein Grund vor, weil die obige Lesart kritisch gesichert ist. Michaelis, a. a. O. S. 968, und Schubert, a. a. O. S. 24, vermuteten unter *Συριακόν* das syrisch übersetzte Diatessaron Tatians, wozu später Ephräm der Syrer in derselben Sprache einen Kommentar lieferte. Olshausen, a. a. O. S. 41, Köstlin, Urspr. u. Kompos. der synopt. Evv. 1853, S. 45, und Hilgenfeld, Einl. S. 458 Anm. 3, halten *Συριακόν* für dieselbe Schrift, die nachmals Hieronymus c. Pel. III, 2 als evangelium sec. Hebr. Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris conscriptum bezeichnete, also für das hebräisch-aramäische Hebräerev. Vgl. dazu die sprachlichen Stellen bei Hilgenf. a. a. O., die man noch um Euseb., dem. evang., lib. III. p. 73 u. p. 88 ed. Steph. vermehren könnte. Unter *ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου* versteht Hilgenf. eine der jedenfalls frühzeitig vorhandenen griechischen Übersetzungen des *Συριακόν*, so daß Hegesipp das Hebräerev. möglichenfalls in Übersetzung und in der Urschrift gebrauchte, eine Annahme, die jedoch nur einen vernünftigen Sinn hat, wenn die Übersetzung von der Urschrift inhaltlich irgendwie verschieden war, denn sonst hatte Hegesippus nicht nötig, aus beiden zu citieren. Bei *ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου* denkt Hilgenf. an das A. T. Eichhorn, Einl. I. B. S. 26, bemerkt zu unserer Stelle: „Wenn an der ganzen Sache etwas Wahres ist, so sind wohl bloß die aus dem A. T. citierten Stellen hebräisch beigebracht gewesen, aber die Sprache des Ev. selbst war wohl chaldäisch". Wie man sieht, führen alle Erklärungsversuche zu keinem sichern Resultate, und werden wir uns lediglich mit der durch vorliegende Stelle bestimmt verbürgten Thatsache bescheiden müssen, daß Hegesippus das Hebräerev. überhaupt benutzte. Daß derselbe auch den kanon. Matthäus kannte, zeigt Feilmoser, Einl. S. 55, aus einer Reihe von Citaten aus seinem verloren gegangenen Werke *ὑπομνήματα τῶν ἐκκλησιαστικῶν πράξεων* bei Eusebius und Stephanus Gobaras. Möglich aber, daß Hegesippus alles dies in der ihm vorliegenden Recension des Hebräerev. selbst las.

Hilgenf.: ἀναπαήσεται). Er will damit die Wahrheit des platonischen Satzes beweisen, „das Verwundern sei der Anfang der Weisheit“[1]). Origenes kannte gleichfalls das Hebräerev. Er giebt den Gebrauch desselben anheim[2]). Wiewohl es ihm bei dogmatischen Beweisführungen nicht als Auktorität gilt, hält er es doch zu exegetischen Erläuterungen für geeignet[3]). Wenn Irenäus[4]) und Theodoret[5]) von den Ebioniten erklären, sie bedienten sich „des Ev. nach Matthäus“, so verstehen sie darunter entweder ebenfalls das Hebräerev. oder wahrscheinlicher dessen ebionitische Recension, keinenfalls aber den kanonischen Matthäus. den ja der häretisch-gnostische Standpunkt jener Sektierer ausschloß. Epiphanius versichert von dem Ev. der Nazaräer, es sei πληρέστατον (haer. 29, 9) im Gegensatze zum Ev. der Ebioniten, von dem er weiß, daß es οὐχ ὅλον πληρέστατον, ἀλλὰ νενοθευμένον καὶ ἠκρωτηριασμένον (30, 13) war, wiewohl er auch von diesem sagt, es sei κατὰ Ματθαῖον (30, 3). Übrigens scheint er, wie aus seiner Bemerkung über die Genealogieen zu schließen ist (29, 9), von dem Hebräerev. ebensowenig eine autoptische Kenntnis besessen zu haben, als Irenäus und Theodoret. Soviel über die geschichtliche Erwähnung dieses Ev.

Werfen wir nunmehr einen Blick auf seinen Inhalt, um zu sehen, ob sich daraus Vermutungsgründe für eine ursprüngliche Identität mit dem Matthäusev. darbieten. Die noch vorhandenen Bruchstücke[6]) zeigen in ihrer Gegenüberstellung mit den kanonischen Parallelstellen manches Abweichende und Unevangelische, ohne daß man auf Grund dieser Wahrnehmung sofort das Verwerfungsurteil über dieselben aussprechen und jegliche Verwandtschaft zwischen beiden Evv.

---

[1]) J. H. Friedlieb, Schrift, Tradition u. kirchl. Schriftauslegung, 1854 S. 217.

[2]) Tom. in Joan. II. 6: Ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κ. τ. λ. Hom. XV in Jerem. c. 4: Εἰ δέ τις παραδέχεται τὸ Ἄρτι ἔλαβέ με κ. τ. λ.

[3]) Tom. in Matth. XV, 14 (vet. lat. interpr.): Scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur sec. Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud, non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis.

[4]) Adv. haer. III, 11, 7.

[5]) haer. fab. II, 1.

[6]) Gesammelt von Grabe, Fabricius, de Wette, Kirchhofer, Davidson, zuletzt von Hilgenfeld, evv. sec. Hebraeos, sec. Petrum etc. Lips. 1884. ed. altera, pag. 14—17, zugleich mit eingehenden annotationes, pag. 18—31.

mit Reuß (a. a. O. S. 199) und Weiß (a. a. O. S. 8) in Abrede stellen dürfte[1]). Denn zunächst ist klar, daß bei der nur mehr fragmentarischen Erhaltung des Hebräerev. eine durchgängige Kollation mit dem kanonischen Ev. und folglich ein sicheres Urteil über das Verhältnis beider überhaupt nicht mehr möglich ist. Dann hat man mit Recht darauf hingewiesen, daß die kirchlichen Schriftsteller vornehmlich nur das Abweichende im Hebräerev., worin sich dessen Besonderheit kundgab, nicht das Übereinstimmende und Gleichlautende werden hervorgehoben haben. Übrigens enthalten die Citate auch eine Reihe echt evangelischer Züge[2]), mehrere Reminiscenzen aus Lukas[3]), während anderes aus der apostolischen Tradition hinzugethan ist. Darauf scheint die Benennung secundum apostolos hindeuten zu wollen. Daß das ev. sec. Hebraeos mit dem kanonischen eine frappierende Ähnlichkeit gehabt und seinem Hauptinhalte und Gedankengange nach mit diesem sich gedeckt haben muß, geht schon, wie Ebrard[4]) bemerkt, aus der einzigen Erwägung hervor, daß es sonst unbegreiflich bliebe, wie trotz jener zu Tage tretenden Abweichungen dennoch Irenäus, Origenes, Eusebius, Epiphanius und Hieronymus in ihm den Matthäus wiedererkennen konnten[5]). Eine solche Ähnlichkeit zwischen beiden Evv. wird indirekt auch von jenen Kritikern zugestanden, welche das wahre Verhältnis beider umkehren und in dem Hebräerev. eine Rückübersetzung und freie Bearbeitung des griechischen kanonischen Ev. erkennen (s. den folg. §). Ob ersteres ausführlicher und reichhaltiger als sein kanonisches Schwesterevangelium war (Richard Simon, Reithmayr, Stigloher) oder an Umfang unserm Lukas ungefähr gleichkam (Sepp), läßt sich nicht mehr feststellen. Die

---

[1]) Vermutet doch auch Reuß bezüglich des Hebräerev., es sei „mehr als wahrscheinlich, daß es auf den Ap. Matthäus zurückgeführt sei". Siehe o. S. 101 Anm 1.

[2]) Vgl. Hug, a. a. O. S. 26.

[3]) Weiß, a. a. O. S. 6 Anm. 1; vgl. oben S. 86.

[4]) A. a. O. S. 988.

[5]) Zu dieser mehr negativen Schlußfolgerung läßt Ebrard noch „ein neues positives geschichtliches Zeugnis" treten. Er legt nicht mit Ungrund Gewicht au die Thatsache, daß in einem von Tischendorf entdeckten und beschriebenen Codex aus dem 9. Jahrh. (vgl. dessen notitia editionis cod. Sin. cum catalogo codicum, pag. 58 sq.) an 4 Stellen zu dem Matthäustexte Varianten τοῦ Ἰουδαϊκοῦ, d. h. aus dem Hebräerev. am Rande notiert sind. Dieselben abgedruckt bei Ebrard a. a. O. S. 988 Anm. 12.

Angabe des Nicephorus, Patriarchen von Konstantinopel († 828), wonach das Matthäusev. 2500, das Lukasev. 2600, das Hebräerev. aber nur 2200 στίχοι enthielt[1]), weist auf einen geringern Umfang des letztern hin[2]). Daß dieses an Originalität und Anschaulichkeit der Darstellung oder, um mit Reithmayr zu reden, an „autoptischer Zeichnung" den kanonischen Matthäus übertroffen habe, kann man nur bei einer starken Sympathie für dasselbe anzunehmen geneigt sein. Aus den Bruchstücken wenigstens wird diese Vermutung nicht bestätigt. Diese lassen vielmehr sichtlich auf ein sekundäres Verhältnis zum kanonischen Ev. schließen[3]). Das letztere verrät sich, wie die Vergleichung zeigt, überall als das ursprünglichere. Ist aber dem so, dann hat man kein Recht mehr, im Hebräerev. „die Wurzel aller kanonischen und außerkanonischen Evv." zu finden[4]), und unser jetziger Matthäus kann nicht aus einer griechischen Übersetzung des Hebräerev. in verkürzender Überarbeitung (um 130—140) redigiert sein. Es zwingt diese Ansicht zu der ungeschichtlichen und direkt gegen die oben (S. 85 vgl. 83) vorgeführten Zeugnisse des Hieronymus gerichteten Voraussetzung, daß die hebräische Schrift des Apostels ein und dieselbe mit dem Hebräerev. war; sie läßt weiterhin die uralte und so allgemein und übereinstimmend bezeugte kanonische Anerkennung unsers griechischen Matthäus gegenüber der kirchlichen Verwerfung des Hebräerev. unaufgeklärt und stellt endlich vor die Alternative, die zahlreichen Citate Justins und der Clementinen entweder auf die Hebräerurkunde zurückzuführen oder das evangelium Petri und sonstige Apokrypha als Quelle dafür anzunehmen, wie allerdings nach Credners und Schliemanns Vorarbeiten Schwegler, Baur, Zeller und Hilgenfeld thun; wiewohl doch gerade unser kanonischer Matthäus- und Lukastext am meisten und unverkennbarsten mit den von Justinus, wenn

---

[1]) Hilgenfeld, Einl. S. 140.

[2]) Daß diesem auch die Kapp. I und II sehr wahrscheinlich nicht fehlten, darüber siehe o. S. 91 Anm. 1. Daß letztere auch nicht im aramäischen Texte des Matthäus sollten gestanden haben, ist die willkürliche Annahme Kuhns, Leben Jesu, 1838, S. 144.

[3]) Bleek-Mangold, Einl. S. 132 Anm. 1.

[4]) So Hilgenfeld, Einl. S. 460 ff., und die übrigen Mitglieder der Tübinger Schule nach dem Vorgange G. E. Lessings. (In dessen opus postumum: Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtschreiber betrachtet. 1784.)

auch gedächtnismäßig frei und unter dem Einflusse der gangbaren mündlichen Überlieferung citierten Stellen aus den ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων Ähnlichkeit hat[1]).

Das Evangelium nach den Hebräern ist nicht durch Übersetzung aus dem griechischen Matthäus entstanden.

§ 2.

Um die Originalität und Priorität des griechischen Matthäus zu retten und zugleich die Thatsache zu erklären, daß das Hebräerev. den Alten durchgehends als die aramäische Urschrift des Apostels galt, fanden protestantische Kritiker seit Lightfoot ein geeignetes Auskunftsmittel in der Annahme, das erstere sei eine von den Nazaräern veranstaltete Übertragung und Bearbeitung des griechischen Ev. für die des Griechischen unkundigen Judenchristen von Palästina und Syrien. Daß diese Auffassung von dem Ursprungsverhältnisse der beiden Evv. der Anschauung des kirchlichen Altertums ebenso sehr widerstreitet, als die im vorhergehenden § gedachte und längst antiquierte Hypothese der Tübinger Evangelienkritiker, braucht kaum erinnert zu werden. Geht sie doch a priori von der Voraussetzung der griechischen Entstehung des kanonischen Matthäus aus und hat sie die Zeugnisse der kirchlichen Überlieferung direkt gegen sich. Die Gründe, welche den Übersetzungscharakter des Hebräerev. darthun sollen, sind so wenig beweisend, daß sie den legitimen Besitzstand der traditionellen kirchlichen Ansicht keinen Augenblick in Frage stellen können. Sie beschränken sich auf einige sprachliche Ausdrücke, von denen eine vorurteilslose Exegese längst gezeigt hat, daß sie zu dem beabsichtigten Beweise wenig geeigenschaftet sind. Für die Annahme, daß die Grundlage des hebräischen Ev. ein griechischer Text war, wird geltend gemacht:

1. Als die gewöhnliche Speise des Täufers Johannes wird statt der Heuschrecken (ἀκρίδες, Matth. 3, 4, Mark. 1, 6) Honigkuchen (ἐγκρὶς ἐν μέλιτι) genannt; so wenigstens im ebionitischen Ev. nach Epiphanius, haer. 30, 13. Unverkennbar ist diese Lesart aus dem

[1]) Vgl. Semisch, d. apostol. Denkwürdigkeiten Justins. 1848, passim. Delitzsch, Zeitschr. für luth. Theol. 1850. S. 472 ff. Entstehung u. Anlage d. kan. Evv. I. S. 25 ff. (gegen Baur). Ritschl, Theol. Jahrbb. 1851 S. 482 ff. (gegen Hilgenfeld). Köstlin, Ursprung u. Komp. d. synopt. Evv., S. 120—130.

ἀκρίδες im griechischen Ev. hervorgegangen, während sich die Verwechselung und Umänderung in einem schon ursprünglich aramäischen Texte und ohne Rücksicht auf jenen griechischen schwer würde erklären lassen, da beide Gegenstände nur im Griechischen mit so ähnlich lautenden Wörtern benannt werden[1]). Wir erwidern: Von einer irrtümlichen Verwechselung von ἀκρίς mit ἐγκρίς in der von Bleek angenommenen Weise kann kaum die Rede sein, da ἐγκρίς in der ebionitischen Stelle gar nicht dem ἀκρίδες im griechischen Matthäustexte korrespondiert, sondern nur als erklärender Zusatz zu μέλι ἄγριον dasteht. Sehen wir uns das betreffende Citat bei Epiphanius haer. 30, 13 selbst an. Es heißt darin von Johannes: καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησὶ, μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ. Hier wird, wie man sieht, nicht ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ als die Wüstenspeise des Täufers anstatt der ἀκρίδες genannt, sondern es wird zur Veranschaulichung der Geschmack des „wilden Honigs" mit dem von „Manna" und „Ölkuchen" verglichen[2]). Daß beiläufig dieser Vergleich besonders glücklich gewählt sei, wird man schwerlich behaupten können. Denn wie der in den Gebirgen Palästinas und Syriens häufig gefundene wilde oder Waldhonig schmeckte, wußten die palästinensischen Leser jedenfalls viel besser, als wie Manna schmeckte, das zwar in Arabien, aber nicht in Palästina und Syrien gedieh. Es ist also eigentlich das Bekanntere durch das weniger Bekannte erläutert. Ferner klingt es seltsam, wenn der wilde Honig hinsichtlich des Geschmackes mit Ölkuchen verglichen wird. Übrigens hält es nicht schwer nachzuweisen, wie der Ausdruck ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ (bzw. ἐγκρὶς ἐν μέλιτι) in den Text des Ebionitenev.

---

[1]) So mit manchen Neuern Bleek, Einl. S. 131.

[2]) Epiphanius begleitet obiges Citat mit der Reflexion: ἵνα δῆθεν μεταστρέψωσι τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς ψεῦδος καὶ ἀντὶ ἀκρίδων ποιήσωσιν ἐγκρίδας ἐν μέλιτι. Er faßt demnach die Worte ἐγκρὶς ἐν μέλιτι als absichtlich für ἀκρίδες in häretischer Tendenz substituiert, aber im oben angeführten Texte des ebionitischen Ev., wenn anders dieser von ihm richtig wiedergegeben ist, findet seine Auffassung keinen Anhalt, denn ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ steht nur zur Erklärung von μέλι ἄγριον. Auffallend ist, daß Epiphanius, wo er mit seinen eigenen Worten redet, ἐγκρὶς ἐν μέλιτι schreibt, während er im Texte oben ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ giebt. Will man zur Erklärung der Differenz nicht einen Fehler der Abschreiber in dem einen oder andern Falle gelten lassen, so wird man vielleicht annehmen dürfen, daß dem Epiphanius das zweite Mal die verwandte Stelle Exodus 16, 31 (s. u.) vorschwebte.

wahrscheinlich hineinkam. Nicht durch Verwechselung von ἀκρίς mit ἐγκρίς geschah dies, sondern dadurch daß der ebionitische Überarbeiter des hebr. Ev., welcher das μέλι ἄγριον mit dem Manna verglich, zur nähern Bestimmung des Waldhoniggeschmacks auch die Worte ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ (ἐν μέλιτι) beifügte, welche Numeri 11, 8 (Exodus 16, 31) zur Beschreibung des Mannageschmacks stehen[1]). Daß die ebionitische Recension von den „Heuschrecken" (Matth. 3, 4) als Nahrung des Täufers gänzlich schwieg, hatte wohl seinen Grund in der Ascese dieser Sekte, welche den Genuß von Animalischem verpönte und nur Produkte des Pflanzenreiches gestattete. Epiphanius l. c. giebt allgemein als Motiv der von ihm angenommenen ebionitischen Fälschung an: ἵνα δῆθεν μεταστρέψωσι τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς ψεῦδος. — War übrigens das Ebionitenev., welches Epiphanius und die vorausgehenden Väter, soweit wir wissen, nur in griechischer Sprache kannten und gebrauchten, von Anfang an nur griechisch vorhanden und wahrscheinlich nach dem griechischen Texte des Matthäusev. gearbeitet, so läßt sich um so weniger aus dem Ausdrucke ἐγκρίς etwas gegen die hebräische Entstehung des Hebräerev. folgern.

2. „Nach Hieronymus in Matth. 6, 11[2]) hatte das Hebräerev. für (τὸν ἄρτον ἡμῶν) τὸν ἐπιούσιον מחר. Es ist unwahrscheinlich, ja fast undenkbar, daß aus לַחְמָנָא דְמָחָר mittels Übertragung τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον geworden sein sollte; das ἐπιούσιον führt, ins Hebräische oder Aramäische zurückgedacht, vielmehr auf לחם חקנו oder לַחְמָא דְמִפְתָּנָא (Spr. 30, 8 Targ.). Das מחר ist eine nicht allein unzutreffende, sondern auch sachlich ganz unpassende Übersetzung"[3]). Zur Entgegnung: Leitet man mit Meyer, Schegg und Hilgenfeld ἐπιούσιος von ἡ ἐπιοῦσα sc. ἡμέρα ab, was sprachlich das Einfachste und Richtigste wäre, so ist der Ausdruck nichts weiter als die wörtliche Wiedergabe des hebr. מחר = crastinus, und enthält dann die Stelle in der That für das Hebräerev. ein

---

[1]) Num. 11, 8: καὶ ἦν ἡ ἡδονὴ αὐτοῦ (sc. τοῦ μάννα) ὡσεὶ γεῦμα ἐγκρὶς ἐξ ἐλαίου. Exod. 16, 31: τὸ δὲ γεῦμα αὐτοῦ ὡς ἐγκρὶς ἐν μέλιτι.

[2]) in evangelio, quod appellatur sec. Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi mahar (מחר), quod dicitur crastinum. Es befand sich also auch das Gebet des Herrn im Ev. nach den Hebräern.

[3]) Delitzsch, a. a. O. S. 22.

„luculentum Aramaei sermonis documentum“[1]). Ist aber mit der Mehrzahl der Erklärer die angeführte Ableitung des ἐπιούσιος von ἐπιέναι an unserer Stelle fallen zu lassen, wie namentlich die in der Parallelstelle Lukas 11, 3 gegebene Umschreibung durch τὸ καθ' ἡμέραν und der Sinn von Matth. 6, 34 zu verlangen scheinen[2]), so wäre מחר allerdings eine ganz unzutreffende und unpassende Übersetzung. Aber eine solche wird auch nur willkürlich angenommen und hat מחר mit ἐπιούσιος zweifelsohne nichts zu schaffen. Darum ist auch eine Vergleichung beider Ausdrücke unstatthaft, und man könnte, wie Schanz bemerkt[3]), das von Delitzsch statuierte Abhängigkeitsverhältnis des Hebräerev. vom griechischen Matthäus gerade so gut umkehren.

3. „Nach Hieronymus in Matth. 23, 35[4]) stand statt *Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου* im Hebräerev. filius Jojadae, offenbar eine Verbesserung des Irrtums im griechischen Texte. Dieser Irrtum wäre schwer begreiflich, wenn in der aramäischen Urschrift des Matthäus זכריה בר יהוידע zu lesen gewesen wäre“[5]). Darauf ist zu antworten: Vorstehende Argumentation leuchtet ebensowenig ein, wie die im vorhergehenden Falle. Wenn das Hebräerev. Jojadae gegen Barachiae im Griechischen las, so hindert nichts anzunehmen, daß der hebr. Matthäus jene Korrektur unter den Händen der Nazaräer erfuhr. Hielt man die Änderung wegen 2 Chron. 24, 20 ff. oder auf Grund „einer richtigern Angabe der Überlieferung“ (Meyer) für notwendig, so wurde man nazaräischerseits gewiß keinen Anstand nehmen, sie auch in der aramäischen Urschrift des Matthäus anzubringen. Daß man sich hieraus keine Skrupel machte, dürfte der übrige Inhalt des Hebräerev. zur Genüge beweisen. Wenn die Kirche im griechischen Ev. die schwierigere Lesart *Βαραχίου* statt der leichtern Jojadae stehen ließ, so zeugt das von ihrer Pietät gegen den Schrifttext, den sie selbst an einer Stelle nicht anzutasten wagte, die der

[1]) Hilgenfeld, l. c. pag. 21. Vgl. auch Schegg, Komm. S. 19.

[2]) Eine gründliche philologisch-exegetische Erörterung erfährt Matth. 6, 11 bei Schanz, Komm. S. 216 f.

[3]) Komm. S. 17.

[4]) in evangelio, quo utuntur Nazareni, pro filio Barachiae filium Jojadae reperimus scriptum. Ein Beweis, daß die Strafrede Jesu gegen die jüdischen Schriftgelehrten und Pharisäer Matth. 23, 1—39 gleichfalls im Hebräerev. enthalten war.

[5]) Delitzsch, a. a. O. S. 21.

Auslegung eine unleugbare Schwierigkeit bietet und die man durch Aufnahme der allem Anscheine nach richtigern Lesart Jojadae so leicht hätte rektifizieren können[1]). Nimmt man aber an, daß schon im hebräischen Originale das richtigere זכריה בר יורע enthalten war, und der griechische Übersetzer dies mit *υἱοῦ Βαραχίου* vertauschte, so ist dieser Irrtum doch keineswegs so schwer begreiflich, wie Delitzsch meint, denn wir haben über die Ursache seiner Entstehung eine gegründete Vermutung. Der griechische Übersetzer nahm die erwähnte Änderung vor, „um damit auf einen Frevel hinzuweisen, der noch ganz vor kurzem verübt war, und von welchem auch Flavius Josephus bell. Jud. 4, 6, 4 berichtet. Er vertauschte also das erste und letzte Beispiel von unschuldig vergossenem Blute im alttestamentlichen Kanon, das Beispiel Abels und Zacharias', des Sohnes Jojadas, mit dem ersten und letzten Beispiele der heiligen Geschichte überhaupt, mit dem Beispiele Abels und Zacharias', des Sohnes Barachias', der nicht gar lange vor der Zerstörung des Tempels von den Zeloten ermordet wurde. Und er konnte dies um so eher, da das Schicksal des Sohnes Barachias' so große Ähnlichkeit mit dem Schicksale des Sohnes Jojadas hat, beide Thatsachen so auffallend, selbst in den Nebenumständen zusammenstimmen, daß sie im wesentlichen und in Bezug auf die höhere Realität, die in ihnen ausgedrückt ist, eins sind. Der griechische Matthäus, der das eben Geschehene an die Stelle eines alten, dem neuen aber völlig gleichen Ereignisses setzt, hat ja dadurch die Rede Jesu im wesentlichen nicht verändert, wohl aber hat er ihren Eindruck für seine ersten Leser dadurch erhöht und verschärft"[2]). Wie wenig solch' vereinzelte Stellen, wie die in Rede stehende, für die Entscheidung der Frage, ob die Grundlage des Hebräerev. ein griechischer Text war, geeignet sind, hätte dem sonst so scharfsichtigen Leipziger Gelehrten nicht entgehen sollen. Muß er doch gleich darauf selbst das Geständnis machen: „Auffällig dagegen ist's, daß das irrige *Ἱερεμίου* 27, 9 (statt *Ζαχαρίου*) auch im Hebräerev. stand". Also war obiges *υἱοῦ Βαραχίου* nach seiner Ansicht nicht der alleinige Irrtum im griechischen Matthäus. Diese Wahrnehmung aber hätte ihn vor der obigen Schlußfolgerung in Bezug auf das Hebräerev. bewahren sollen.[3])

[1]) Zu d. St. Schanz, Komm. S. 473 f.

[2]) Bisping, Erkl. d. Ev. n. Matth. 2. Aufl. S. 459.

[3]) Vgl. Schegg, Ev. n. Matth. S. 18.

4. „Nach Hieronymus in Matth. 27, 16[1]) war im ev. sec. Hebraeos der Name des Barabbas erklärt: filius magistri eorum. Die richtige etymologische Erklärung von Barabbas ist בר אבא, filius patris; bei jener Erklärung wird es betrachtet als בר רבן, filius magistri nostri. Diese Deutung würde sich bei der richtigen Schreibart des Namens nicht leicht erklären, wohl aber bei der griechischen Form *Βαραββᾶν*, welche sich im griechischen Matthäus überall findet, da das Wort zufällig an allen diesen Stellen im Akkusativ steht, welche aber der Urheber jener Deutung scheint fälschlicher Weise für die eigentliche, ursprüngliche Form des Namens gehalten zu haben"[2]). Zur Widerlegung: Daß die Deutung, welche das ev. sec. Hebraeos von dem Namen des Barabbas giebt, aus einem Mißverständnisse der griechischen Akkusativform *Βαραββᾶν* resultiere, wäre an und für sich möglich. Man konnte bei der Übertragung ins Hebräische jenes *Βαραββᾶν* für das nomen propr. selbst halten, weil dieses im griechischen Texte zufällig stets (im ganzen dreimal) im Akkusativ vorkommt. Da jedoch die kirchliche Überlieferung von einem sekundären Verhältnisse des Hebräerev. zum griechischen durchaus nichts weiß, und sich auch ohne Annahme eines Übersetzungsfehlers ungezwungen erklären läßt, wie das Ev. der Nazaräer zu der von Hieronymus überlieferten Paraphrase des Namens kam, so kann auch dieses letzte Beispiel[3]) keinen Beweis gegen die Priorität jenes Ev. bilden. Gehen wir auf die Etymologie von *Βαραββᾶς* zurück, so kann der Ausdruck möglichenfalls auf vierfache Weise entstanden sein: Aus בר רבא, Sohn des Rabbi, בר רבן Sohn unsers Meisters, בר אבן, Sohn unsers Vaters, oder בר אבא, Sohn des Vaters. Im ersten und letzten Falle wurde die hebräische Endung א־ einfach in *ᾶς* gräcisiert, was bei hebräischen Eigennamen mit einer Gutturale und a-Laut am Ende sehr gewöhnlich geschah. Von den angeführten vier Ableitungen ist die von בר אבא die leichteste und fand bei ältern und neuern Auslegern den meisten Beifall. Schon Hilarius, Hiero-

---

[1]) Iste Barrabas in ev., quod scribitur iuxta Hebraeos, filius magistri eorum interpretatur, qui propter seditionem et homicidium fuerat condemnatus.

[2]) Bleek, Einl. S. 131. (Beiträge zur Evangelienkritik S. 61—62.)

[3]) Zuerst geltend gemacht von Paulus, theol.-exeg. Conservat. I, 143, mit nachfolgender Zustimmung von Fritzsche, Credner, de Wette, Sepp, Delitzsch, Bleek, Holtzmann, Keil.

nymus und Theophylakt sind ihr zugethan[1]). Mit ihr stimmt auch am besten die griechische Orthographie von *Βαραββᾶς* (mit einfachem *ρ* und doppeltem *β*, ohne Variante). Daß bei dieser Ableitung die Bedeutung des Namens einen Nonsens ergebe und nie ein Mensch den Titel „Sohn des Vaters" geführt habe, hätte Reuß (in den ältern Auflagen der Gesch. d. hl. Schriften d. N. B.) nicht behaupten sollen. Denn wie aus 2 Kön. 2, 12; 6, 21 und Matth. 23, 7—9 ersichtlich, wurde das Wort אב (אבא) auch im uneigentlichen Sinne gebraucht und war bei den Juden neben רבי, Meister, Lehrer, die übliche Anrede der Lehrer des Volkes, so daß „Sohn des Vaters" ungefähr gleichbedeutend ist mit „Sohn des Rabbi". Daher konnte im Hebräerev. der Name Barabbas, wie Hieronymus meldet, geradezu mit filius magistri interpretiert werden. Für die christlich-rabbinische Deutung der Judenchristen lag es nahe, dem Worte אבא eine Beziehung auf den Teufel zu geben, der Joh. 8, 44 zweimal als der „Vater" der Juden bezeichnet wird, so daß Barabbas = filius diaboli. So enthielt der Name des von den Juden bevorzugten Mörders zugleich eine treffende Charakteristik desselben im Gegensatze gegen *Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν* (Matth. 27, 17). Zieht man indes vor anzunehmen, daß das Hebräerev. das nomen propr. des Urtextes mit filius magistri wörtlich habe übersetzen wollen, so wird in diesem wahrscheinlich בר רבא gestanden haben. Dies schrieb aber Matthäus und nach ihm sein griechischer Übersetzer als Eigennamen ברבא, mit einem ר, weil bekanntlich dieser Konsonant im Hebräischen nicht verdoppelt wird. Gehörte aber in der obigen Stelle bei Hieronymus das auf filius magistri folgende eorum noch zu der Übersetzung des Namens, so wird man für das Hebräische wohl בר רבהון oder nach der Vermutung Angers[2]) בר אבא דהוא בר רבהון annehmen müssen. Übrigens ist das eorum wie auch das folgende bis condemnatus wohl nur den Sinn erklärende Hinzufügung (aus Mark. 15, 7 und Luk. 23, 19) des Hieronymus, der wahrscheinlich den Namen ברבן (בררבו) = filius magistri nostri, geschrieben fand[3]).

[1]) Die betr. Stellen bei Bisping zu Matth. 27, 16.

[2]) Synopsis evv. pag. 275.

[3]) Hausrath, a. a. O. I, 86: „Man grüßte sie (sc. die Rabbinen) auf den Straßen, nannte sie ehrfürchtig Rabbi, oder auch, wenn man einem gefeierten von allen als Meister anerkannten Lehrer sich gegenüber sah, Rabban. (Mark. 10, 15. Joh. 20. 16)".

Fünfter Abschnitt.

Die sprachlichen Verhältnisse Palästinas im apostolischen Zeitalter begünstigen die Annahme der hebräischen Abfassung des ersten Evangeliums.

Galten die voranstehenden Erörterungen der Kritik der geschichtlichen Zeugnisse und Thatsachen für eine aramäische Evangelienschrift des Apostels Matthäus und der damit zusammenhangenden Einsprüche ihrer Gegner, so wenden wir uns nunmehr dazu, die Gründe zu prüfen, welche positiv für die griechische Originalität und indirekt gegen die aramäische Entstehung des ersten kanonischen Ev. zeugen sollen. Diese Gründe sind hergenommen von den palästinensischen Sprachverhältnissen im apostolischen Zeitalter, wobei dem Griechischen die weiteste Verbreitung und selbst das Übergewicht vor der syrochaldäischen Landessprache zugestanden wird; ferner von den alttestamentlichen Anführungen und der schriftstellerischen Diktion des Ev. Auch dessen innere Komposition soll nach der Meinung vieler modernen Kritiker wie die Autorschaft eines Apostels überhaupt, so auch die aramäische Abfassung ausschließen.

Wir reflektieren zunächst auf das Argument, welches aus dem Sprachzustande des Judenlandes im ersten christlichen Jahrhunderte zu gunsten der griechischen Originalität des Matthäusev. sich ergeben soll. Die hierüber anzustellende Untersuchung wird den Beweis erbringen, daß die seit Flacius und Wetstein bis auf die neuesten Verteidiger der griechischen Ursprünglichkeit oft wiederholte Behauptung, die griechische Sprache sei damals in Palästina vorherrschend und „durchgängig die Schriftsprache" (Wichelhaus) gewesen, den wirklichen Sprachverhältnissen des Judenlandes zu damaliger Zeit nicht entspricht.

Wir beginnen mit einem betrachtenden Rückblicke auf die israelitische Volksgeschichte überhaupt. Die jüdische Nation hatte von Gott den wichtigen Beruf erhalten, inmitten der Heidenwelt Bewahrerin der richtigen Gotteserkenntnis und Trägerin der messianischen Verheißungen zu sein. Dem entsprechend war ihre ganze Führung eine außerordentliche und wunderbare. Die Überweisung eines eigenen

Landes zum Wohnsitze, das göttlich gegebene Gesetz und die gesamte theokratische Verfassung, die das religiöse und bürgerliche Leben des Volkes bis ins Einzelste normierte, die Wirksamkeit gotterleuchteter Männer, die von Zeit zu Zeit aus seiner Mitte aufstanden, waren die von der Vorsehung gewählten hauptsächlichsten Mittel, um Israel seinem wichtigen Berufe zu erhalten und gegen heidnische Einflüsse möglichst abzuschließen. Hätte sein Verhalten den göttlichen Absichten mehr entsprochen, so würde seine innere Entwicklung minder ungünstig und seine äußere Geschichte minder wechselvoll verlaufen sein. Es würde weder so oft in eine demütigende Abhängigkeit von den heidnischen Nachbarvölkern geraten sein, die in den heiligen Büchern fast regelmäßig als Strafgericht für den Abfall vom Herrn hingestellt wird, noch würde es nach innen die Schwäche und Zerrissenheit zeigen, die wir in den verschiedenen Epochen seiner Geschichte wahrnehmen. Bei entschiedenerer Bewahrung seiner Einheit und Selbständigkeit würde auch die hebräische Sprache des Volkes nicht den Veränderungen unterworfen gewesen sein, die sie thatsächlich erfahren hat. Sie würde ihren ursprünglichen Typus treuer bewahrt und bei der isolierten Lage des Judenlandes und der dem Semitischen eigenen Stabilität während soviele Jahrhunderte wenigstens keine größern Wandlungen erlitten haben, als der verwandte Sprachstamm des Arabischen[1]). Von der Verdrängung des Althebräischen als lebendiger Sprache aus dem Munde des Volkes durch die aramäische Vulgärsprache ist bereits die Rede gewesen (S. 56). Die Frage, ob diese Verdrängung im allgemeinen schon während der großen Katastrophe des babylonischen Exils oder erst viel später vor sich gegangen, ist hier nicht zu entscheiden. Für jene Ansicht sprechen die mehrern und wichtigern Gründe. Denn wo weiset, um nur eins hervorzuheben, die Geschichte Israels ein Ereignis auf, das wie jene gewaltsame Translokation der Nation dazu angethan war, einen vollständigen Wechsel der Sprache herbeizuführen? Daß andererseits das Verständnis des alten reinen Hebraismus dem Volke nicht sofort in dem Maße abhanden kam, daß die Kenntnis desselben ausschließlich den Schriftgelehrten beiwohnte, ist ebenso richtig[2]). In der sog. persischen Zeit, d. h. vom Ende des Exils bis zum Beginne der

[1]) Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm. 22. Aufl. S. 6.

[2]) Vgl. die Gründe dafür bei Thiersch, a. a. O. S. 47—48. Kaulen, a. a. O. S. 46.

griechisch-mazedonischen Periode prägte das Aramäische im Munde des Volkes seinen Charakter bestimmt aus. Neue tiefgehende Veränderungen brachte dem Judenlande die Zeit Alexanders der Großen († 323) und seiner Nachfolger. Unter der mazedonischen Herrschaft beginnt das griechische Element mächtig einzudringen. Wie in den übrigen eroberten Gebieten des westlichen Asiens erstand auch in Palästina bald eine Reihe von Griechenstädten, worin Tausende von griechischen Bewohnern angesiedelt waren. Diese verschafften naturgemäß auch griechischem Wesen und griechischer Sprache Eingang. Die von dem mazedonischen Welteroberer begonnenen Hellenisierungsversuche mußten um so nachhaltigern Erfolg haben, je klarer sie auch von den nachfolgenden Dynastieen der Ptolemäer (323—221) und Seleuciden (221—180) als das Mittel erkannt wurden, die unterworfenen Länder ihrer Fremdherrschaft dauernd zu erhalten. Während jedoch die Ptolemäer, welche in Ägypten das Hellenentum auf alle Weise begünstigten, in Bezug auf Palästina sich im ganzen eine weise Mäßigung auflegten und die Juden schonend behandelten, gingen die seleucidischen Herrscher von Syrien, vor allen Antiochus Epiphanes, darauf aus, die jüdische Nationalität, Religion und Sprache mit brutaler Gewalt zu unterdrücken und den heidnischen Geist zur allseitigen Geltung zu bringen. Der Verfasser des I. Makkabäerbuches entwirft Kap. 1 eine ergreifende Schilderung von den Freveln und Gewaltthätigkeiten, welche Antiochus zu diesem Zwecke gegen das Volk und seine Religion verübte. Was man vordem für unmöglich gehalten haben würde, sah man jetzt zum Entsetzen aller Bessergesinnten geschehen. Nicht nur daß der König den Tempel mit seinen Heiligtümern entweihte, seine goldenen Gefäße raubte, den Opferdienst, die Beschneidung und Sabbatfeier bei Todesstrafe untersagte, überhaupt jede freie Äußerung des jüdisch-religiösen Lebens gewaltsam niederhielt, es sollte die Nation und namentlich die hebräische Jugend auch positiv für das hellenisch-heidnische Wesen gewonnen werden. Zu dem Ende wurden in Jerusalem und an andern Plätzen des Landes griechische Gymnasien errichtet, heidnische Spiele und Lustbarkeiten veranstaltet, heidnische Denk- und Lebensweise auf jede Art begünstigt. Leider waren viele in Israel, besonders aus den Kreisen der Vornehmen und Reichen, schwach genug, das Gesetz der Väter zu verleugnen und zur Ethnisierung ihrer Volksgenossen (I. Makkab. 1, 16 u. 45) dem Ausländer hilfreiche Hand zu leisten (c. 1, 14—15.

Vgl. Jos. antt. 13, 5, 1). Solche Angriffe auf die Religion und Freiheit ihrer Nation mußten notwendig den Widerstand der gesetzestreuen Juden herausfordern. Es kam zu dem makkabäischen Aufstande, dessen anfänglich glücklicher Verlauf unter dem Hohenpriester Matthathias und seinem Sohne Judas Makkabäus das Griechische wieder auf einige Zeit zurückdrängte. Aber die Reaktion war nicht nachhaltig genug und die heidnische Welt- und Lebensanschauung bei vielen bereits zu tief eingedrungen, als daß alle Spuren davon so leicht sich hätten auslöschen lassen. Außerdem fehlte es den Führern der patriotischen Partei, zu denen die Mehrzahl der Schriftgelehrten und Priester gehörte, an Popularität. Sie wurden in ihren Forderungen bald zu einseitig hierarchisch und gebrauchten die Religion oft nur zum Deckmantel ihrer eigenen Selbst- und Herrschsucht. Die Folge davon war, daß die Sadducäer — so nannte man die Freunde der heidnischen Richtung — allmählich wieder zu Einfluß kamen und unter Johannes Hyrkanus, dem Könige und Hohenpriester in einer Person, sogar wieder die dominierende Partei im Lande wurden. Dabei dauerten die früher angeknüpften religiösen und kommerziellen Beziehungen zu den hellenistischen Juden und zu den Griechen der benachbarten Länder stetig fort und es kamen noch mehrfache politische Verbindungen mit den Griechen hinzu, zuweilen unter Umständen, die mit der sonst so stark betonten Prärogative des Volkes der Auserwählung schlechterdings unvereinbar waren. Werden doch in einem Schreiben des Hohenpriesters Jonathas die heidnischen Spartaner als „Brüder (ἀδελφοί)" der Juden begrüßt (I. Makkab. 12, 6) und in einem Briefe des spartanischen Königs Arius (Areus) an den Hohenpriester Onias die Spartaner und Juden als die gemeinsamen Abkömmlinge Abrahams (ὅτι εἰσὶν ἐκ γένους Ἀβραάμ, 12, 21) bezeichnet![1])

Daß die Einbürgerung des Griechischen in Sprache und Leben des jüdischen Volkes das geeignetste Mittel sei, das unterworfene Land mit der Fremdherrschaft zu versöhnen, hatten die Herrscher der griechisch-mazedonischen Periode richtig erkannt. Um so weniger konnte die Zweckmäßigkeit dieses Mittels der berechnenden Politik der Römer verborgen bleiben. Hatten diese ja in den übrigen Ländern des Ostens der Vermittlung des Griechischen überall mit soviel

[1]) Über die Schwierigkeit, welche diese Stelle der Auslegung bereitet, vgl. Haneberg a. a. O. S. 515.

Erfolg sich bedient. Nachdem sie daher durch Pompejus im Jahre 63 v. Chr. auch in Palästina ihre siegreichen Adler aufgepflanzt hatten, wurde die in der Makkabäerzeit etwas ins Stocken geratene Gräcisierung des Landes mit allen Mitteln weiterbetrieben. Doch ist zu bemerken, daß sie nach den Maximen ihrer Politik wie anderswo, so auch hier die Religion und nationalen Gewohnheiten des Volkes unangetastet ließen, zum wenigsten nicht direkt bekämpften. Einen geeigneten Mann zur Durchführung ihrer Politik fanden sie in der Person des Idumäers Herodes, mit dem Beinamen des Großen, der von 37 v. Chr.—1 n. Chr. den Thron der Hasmonäer innehatte. Selbst Ausländer und wohl wissend, daß er mit der Kräftigung des römisch-griechischen Elementes zugleich seine eigene Herrschaft befestige, ließ dieser König während seiner siebenunddreißigjährigen Regierung nichts unversucht, um das Fremdländische in Aufnahme zu bringen. Er umgab sich mit einem glänzenden zumeist aus Griechen bestehenden Hofstaate, machte Griechen zu seinen vertrautesten Freunden[1]) und belehnte sie mit den wichtigsten Ämtern. Zu Jerusalem, aber auch in andern Städten, wie Cäsarea und Jericho, ließ er eine Reihe Bauten aufführen, die ganz im Geschmacke der römisch-griechischen Architektur gehalten waren. So baute er in der Hauptstadt mit ungeheurem Kostenaufwande ein Stadium, ein Theater und ein Amphitheater und ließ in letzterm zum ersten Male dem Cäsar Augustus zu Ehren die aktischen Spiele feiern, wobei keine der beliebten heidnischen Lustbarkeiten, als Ring- und Faustkämpfe, Gladiatorenspiele, Tierkämpfe fehlten. „In Menge strömten die Griechen herbei, um in allerlei verbotenen Künsten oder im Wettlauf mit zwei- oder einspännigen Wagen den in solchen Greueln ungeübten Juden die reichen Preise des Königs abzugewinnen"[2]). Auf dem Sionshügel errichtete dieser sich selbst einen Palast, der an Größe und prachtvoller Ausstattung seinesgleichen suchte[3]). Derselbe König, der es nicht verschmäht hatte, nach Erlangung des Königstitels zu Rom dem capitolinischen Jupiter sein Pflichtopfer zu bringen[4]), baute an den Quellen des Jordan zu Paneas auch dem Augustus einen heidnischen

---

[1]) Nach Jos. antt. 19, 7, 5 erklärte er unumwunden: *Ἕλλησι πλέον ἢ Ἰουδαίοις οἰκείως ἔχειν.*

[2]) Hausrath a. a. O. Bd. I S. 274.

[3]) Antiquitatt. 15, 9.

[4]) l. c. 14, 14.

Tempel[1]). Mit blutendem Herzen und tiefem Ingrimme sahen die Rabbinen und der bessere Teil des Volkes diesen Vorgängen zu, nicht nur weil sie bei des Königs Bauten frohnen, sondern in dessen ganzem Treiben notwendig eine Mißachtung ihrer Religion erkennen mußten. Aber Herodes wußte jede Unwillensäußerung gewaltsam zum Schweigen zu bringen. Wer seiner Mißstimmung unvorsichtiger Weise Luft machte oder dem königlichen Willen zuwiderhandelte, wurde aufs härteste gestraft. „Viele wurden bald offen, bald insgeheim in die Feste Hyrcanium geworfen, wo sie ihr Leben einbüßten“[2]). Als das Hauptmittel, das fremdländische Wesen in Palästina einheimisch zu machen, erschien jedoch dem Herodes und seinen ihm succedierenden Söhnen die griechische Kolonisation. Eine Anzahl Städte, die sie zum Teil den römischen Cäsaren zu Ehren benannten, wurde von ihnen entweder erweitert und verschönert oder geradezu neu erbaut und vorwiegend mit Griechen bevölkert. Unter diesen Städten nimmt Caesarea maritima oder Palaestina die erste Stelle ein. Ursprünglich ein einfacher Landungsplatz an der Mittelmeerküste, Stratonsturm genannt, wurde es durch Herodes den Großen zu einer Bedeutung erhoben, daß es bald mit Jerusalem wetteiferte und nachmals selbst die Hauptstadt der Provinz (Judaeae caput, Tacit.) wurde, indem die römischen Prokuratoren daselbst ihre Residenz aufschlugen. Andere von den Herodiern verschönerte oder neugegründete Städte mit vorwaltend griechischem Gepräge und griechischer Bewohnerschaft waren Cäsarea Philippi, Tiberias, Philadelphia, Sebaste. Auch in Gadara, Hippos, Skythopolis, Pella, Dios, Samaria, Marissa, Azotus, Jamnia, Arethusa, Askalon, Joppe, Dora, Anthedon, Gerasa muß den Mitteilungen der Alten zufolge und nach den von einigen dieser Städte erhaltenen baulichen Überresten zu urteilen griechische Bevölkerung und griechisches Leben vorgeherrscht haben[3]). Daß bei solch'

[1]) l. c. 15, 10.

[2]) l. c. ibid.

[3]) Hug, Einl. II, S. 36—40. Hausrath, a. a. O. I S. 64. Daß bei dem numerischen Übergewichte der griechischen Bevölkerung in diesen Städten vorwiegend auch die griechische Sprache geredet wurde, war nur natürlich. Jedoch hat man wohl zu beachten, daß nach dem Sprachgebrauche der hl. Schrift und des Josephus die Bezeichnung „Grieche“ oder „griechisch“ nicht immer auf dem Unterschiede der Sprache beruht, sondern häufig bloß den Gegensatz zu „Jude“ oder „jüdisch“ ausdrückt. Oft ist mit „Grieche“ einfach der Nichtjude gemeint und kann darunter ebensowohl der Syrer, Araber, Römer, als der wegen seiner

starker Vertretung des griechischen Elementes im West- und Ostjordanlande, wozu die Verbreitung desselben in dem übrigen Westasien in gleichem Verhältnisse stand, wie Hug in seiner sprachgeschichtlich sehr beachtenswerten Abhandlung über diesen Gegenstand nachgewiesen hat[1]), konnte es nicht ausbleiben, daß auch die griechische Sprache daselbst in immer allgemeinern Gebrauch kam. Diese hatte ihren Geltungsbereich nicht etwa nur in den Gelehrtenschulen, auf denen sie durch Studium wissenschaftlich erlernt wurde, wie das Althebräische und die Sprache der Mischna, oder bloß in den Kreisen der Kaufleute und Beamten und der Gebildeten des Landes, denen sie geläufig war ähnlich wie das Französische den höhern Ständen unsers Vaterlandes während des 17. und 18. Jahrhunderts, vielmehr war ihr Verständnis mehr oder weniger Gemeingut der gesamten palästinensischen Bevölkerung geworden. Die gegenteilige Ansicht beruht auf einer Verkennung der thatsächlichen Verhältnisse des jüdischen Landes, das durch seinen vielseitigen Verkehr mit dem Auslande und durch die andauernden und so planmäßig betriebenen Gräcisierungsversuche seiner Beherrscher allmählich doppelsprachig geworden war. Daß man in Palästina zur Zeit Christi nur syrisch, d. h. syrochaldäisch redete, scheint unter den Vätern die Vorstellung des Eusebius gewesen zu sein, der die Apostel, als sie ihre Mission an den Erdkreis empfingen, unter anderem entgegnen läßt: *ποίᾳ χρησόμεθα λέξει πρὸς Ἕλληνας, ἄνδρες τῇ Σύρων ἐντραφέντες μόνῃ φωνῇ;*[2]). Übrigens kann diese Stelle bei der rhetorischen Haltung der Worte für die Bestimmung der wahren Ansicht des Kirchengeschichtsschreibers kaum maßgebend sein.

In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts entspann sich über die Frage, welches die herrschende Sprache Palästinas im Zeitalter Jesu gewesen sei, ein förmlicher litterarischer Streit, worin bald dem Hebräischen, bald dem Griechischen das Übergewicht zuerkannt wurde. Die Geltung des Griechischen wurde im Extrem

---

Nationalität und Sprache so genannte Grieche verstanden werden. Häufig ist griechisch = heidnisch. Den ausführlichen Nachweis über diesen Sprachgebrauch s. bei Patrizi l. c. S. 18—19. Grimm, lexic. s. v. *Ἕλλην*, no. 2.

[1]) S. 31 ff. Droysen, Gesch. des Hellenismus. 1836. Teil I u. II, bes. II, S. 587 ff.

[2]) Demonstr. ev. III, pag. 88 ed. Steph.

verfochten von dem Rechtsgelehrten Dominikus Diodati zu Neapel[1]), nachdem bereits 100 Jahre früher der englische Kanonikus Isaak Vossius[2]) zu Oxford die Rechte des Hellenismus auf das jüdische Land ungebührlich stark betont hatte und von dem französischen Oratorianer Richard Simon[3]) gründlich widerlegt worden war. Diodati fand an dem Orientalisten G. B. de Rossi zu Parma[4]) einen gewandten Gegner, was aber nicht hinderte, daß die Kontroverse noch auf lange Zeit die Gelehrten beschäftigte und eine ganze Reihe sprachgeschichtlicher Abhandlungen pro und contra hervorrief[5]). In neuerer Zeit hat sich bei den meisten eine mittlere gemäßigte Ansicht Bahn gebrochen, welche jede der beiden Sprachen zu ihrem Rechte kommen läßt. Daß das Griechische in Palästina im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung die weiteste Verbreitung gefunden haben müsse, dürfte aus der voranstehenden kurzen Skizze der politischen Geschichte des jüdischen Volkes zur Genüge hervorgehen. Wir sahen, wieviel griechische Elemente allmählich in dem beiderseitigen Jordanlande eingedrungen waren und wie nicht nur durch griechische Schulen und Theater, sondern auch durch die mitten in die jüdische Nation hineingepflanzten griechischen Ansiedlungen seit drei Jahrhunderten griechische Sprache und Bildung sich dort neben der einheimischen verbreitet und festgesetzt hatten.

Diese Beobachtungen werden durch eine Reihe weiterer geschichtlicher Indicien bestätigt. Das N. T. erzählt an mehrern Stellen Begebenheiten, aus denen auf den Gebrauch der griechischen Sprache seitens der dabei beteiligten Juden zu schließen ist. Wenn unser Herr in der Dekapolis lehrte oder mit dem heidnischen Centurio (Matth. 8, 5 ff.) und mit der γυνὴ Ἑλληνὶς Συροφοινίκισσα (Mark. 7, 26 ff.) sich unterredete oder vor Pilatus ein gerichtliches Verhör bestand (Matth. 27, 11 ff.), ohne daß in diesen Fällen eines Dolmetschers Erwähnung geschieht, so wird das Griechische dabei

[1]) De Christo Graece loquente exercitatio, qua ostenditur, Hellenisticam linguam Judaeis nativam ac vernaculam fuisse. Neap. 1767.

[2]) De oraculis Sibyllinis, cap. 26 pag. 299 sqq. Responsio ad iteratas P. Simonis objectiones, pag. 375 sq.

[3]) A. a. O. Kap. VI.

[4]) Della lingua propria di Christo e degli Ebrei nazionali della Palestina da tempi Maccabei. Parma 1772.

[5]) Die ausführliche Litteratur registriert Danko, historia revelationis divinae N. T. 1867 pag. 216.

das sprachliche Medium gewesen sein[1]) Dasselbe wird man annehmen müssen bei der Bekehrung des Hauptmanns Kornelius durch den Apostel Petrus (Apg. 10), bei der Wirksamkeit des Stephanus, als er zu Jerusalem mit den Mitgliedern der Libertinersynagoge sowie der übrigen Synagogenkorporationen disputierte (Apg. 6, 9), und des Paulus, als er daselbst wider die Helleniſten stritt (Apg. 9, 29). Für die griechische Sprachfertigkeit der Apostel im allgemeinen sind ein Beweis ihre griechischen Schriften und die außerpalästinensischen Gebiete ihrer Missionsthätigkeit. In der jungen Kirche zu Jerusalem findet sich neben der aramäisch redenden Hauptmasse bald auch ein ansehnlicher Bruchteil „Helleniſten" (Apg. 6, 1; 9, 29), d. h. griechisch redender Judenchriſten, die ihre Klagen wegen Zurücksetzung ihrer Witwen mit Erfolg in der Gemeinde geltend machten. Die Namen der aus diesem Anlasse gewählten 7 Diakonen sind sämtlich griechisch. In den Apg. 6, 9 erwähnten Synagogengemeinden, deren Angehörige sich in der Hauptstadt niedergelassen hatten, las und interpretierte man die heiligen Bücher des A. T. wohl nur in dieser Sprache, d. h. nach dem Texte der Septuaginta. In den übrigen Städten des Landes werden die Helleniſten in ähnlicher Weise ihre griechisch redenden Synagogen gehabt haben. Die Übersetzung der Siebenzig wurde von den ägyptischen Juden ausschließlich, von den palästinensischen vielfach benutzt[2]) und genoß auch bei den letztern hohes Ansehen. Das alte Mißtrauen gegen dieselbe[3]) war längst verschwunden und in dem Grade, als das Hellenentum auf palästinensischem Boden Wurzel faßte, befreundete man sich auch mit dem alexandrinischen Schrifttexte. Viele gebrauchten ihn als Hilfsmittel zum Griechischlernen, wobei man den Vorteil hatte, daß man zu diesem Zwecke nicht zur heidnischen Litteratur zu greifen brauchte. „Von allen Klassen, selbst von den strengsten Rabbinen wurde nun der griechischen Übersetzung das Wort gesprochen. Sie wurde in unzähligen Abschriften vervielfältigt, und um sie dem gemeinen Manne zugänglich zu machen, hat man es sogar versucht, die griechischen

---

[1]) Daß auch Jesu Eltern griechisch verstanden, glaubt Credner, Beitr. I, 375, daraus folgern zu sollen, daß sie „mit dem Knaben Jesus nach Alexandrien (?) flohen, einer Stadt, deren Bewohner die griechische Sprache redeten".

[2]) Justin. apol. I, 31; dial. c. Tryph. c. 72. Tertull. apol. c. 18. Biesenthal a. a. O. S. 60—62.

[3]) Tractat. Sophrim I, § 7.

Worte der Übersetzung mit hebräischen Buchstaben niederzuschreiben“[1]). Der als hebräischer Schriftsteller bekannte Josephus war beispielsweise an diese Übersetzung so gewöhnt, daß er das 3. Buch Esdras gerade so wie den Inhalt der kanonischen Bücher in seine Geschichtsdarstellung verflocht (antt. 11, 3, 2). Die wunderbaren Umstände, unter denen die LXX zu stande gekommen sein sollte, mochten zu der Wertschätzung und weiten Verbreitung derselben das Ihrige beigetragen haben, die internationale Geltung des Griechischen ist jedenfalls die andere Ursache davon gewesen. Im bürgerlichen Verkehrsleben ward das Griechische der aramäischen Landessprache ziemlich gleichgeachtet. Daß die römischen Statthalter, welche sich im übrigen Asien für den amtlichen Verkehr mit ihren Provinzialen nur des griechischen Idioms bedienten[2]), in Palästina keine Ausnahme zuließen, braucht kaum gesagt zu werden. Auch die Rabbinen hatten für Zwecke des täglichen Lebens das Griechische freigegeben. Unter anderm war es nach einer Entscheidung des Rabbi Simeon, eines Sohnes des Gamaliel, den Juden erlaubt, griechisch zu schriftstellern[3]), von welcher Lizenz, wie wir wissen, Josephus faktisch Gebrauch gemacht hat, ferner rechtsgültige Schriftstücke abzufassen, z. B. den Scheidebrief auszustellen. Ein Beispiel der Anerkennung des Griechischen neben dem Hebräischen begegnet uns schon ziemlich früh. Als nach dem Sturze der syrischen Fremdherrschaft die Freunde des heidnischen Regimentes von der syrischen Sprache nicht lassen wollten, mußten sie von den patriotischen Eiferern die Worte hören: „Wozu in Israel die syrische Sprache? Entweder die heilige oder die griechische Sprache“[4]). Es scheint also schon damals die Kenntnis der letztern nichts Ungewohntes mehr im Lande gewesen zu sein. Die denkwürdige Unterredung der makkabäischen Mutter und ihrer sieben Söhne mit König Antiochus (um 166 v. Chr.) wurde auf griechisch gepflogen; unter sich aber redeten jene τῇ πατρίῳ (πατρῴᾳ) φωνῇ (2 Makk. 7, 8, 21, 27). Weitere Argumente für die universelle Ausbreitung der

[1]) Biesenthal S. 61.

[2]) In dieser Hinsicht stand auch das Lateinische, die Sprache der römischen Weltbeherrscher, weit hinter dem Griechischen zurück. Vgl. Cicero, p. Archia poeta 10, 23: Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, Latina suis finibus exiguis sane continentur.

[3]) Megill. c. I § 8.

[4]) Baba Kamma 83.

griechischen Sprache in Palästina beizubringen wäre überflüssig. Die angeführten Thatsachen sind mehr als hinreichend, diesen Beweis zu liefern und die Ansicht derer zu widerlegen, welche sich das Griechische nur als eine von den Juden künstlich erlernte und bloß von einzelnen verstandene Sprache vorgestellt haben.

Nichtsdestoweniger behaupten wir, daß die eigentliche Landessprache Palästinas im Zeitalter Christi das Aramäische war und, weit entfernt von dem Griechischen verdrängt zu sein, in allen Schichten der jüdischen Bevölkerung verstanden und im mündlichen und schriftlichen Verkehre vorwiegend angewendet wurde. Es wird unsere Aufgabe sein, diesen Satz in seiner Richtigkeit näher zu begründen. Zu dem Ende reflektieren wir vorerst auf den Inhalt der neutestamentlichen Schriften und berücksichtigen in zweiter Linie auch die einschlägigen Zeugnisse der jüdischen und kirchlichen Litteratur.

Eine durch zahlreiche Stellen aus den Evangelien bestätigte Wahrnehmung läßt zunächst schließen, daß Christus und seine Jünger unter einander und mit ihren jüdischen Volksgenossen syrochaldäisch geredet haben. In einer Reihe von Fällen haben uns die Evangelisten noch den aramäischen Originalausdruck bewahrt, dessen der Herr in seiner Rede sich bediente. Es ist dies offenbar in der Absicht geschehen, um seine Worte recht ursprünglich darzubieten. Aramäische Worte aus Christi Munde stehen Matth. 5, 22: ῥακά רֵיקָא (hebr. ריק); 16, 17: βὰρ Ἰωνᾶ, בַּר יוֹנָה; 27, 46: ἠλί, ἠλί, λημὰ σαβαχθανί, אֵלִי אֵלִי לְמָא שְׁבַקְתָּנִי, vgl. Mark. 15, 34; Mark. 5, 41: ταλιθὰ κοῦμι, טַלְיְתָא קוּמִי; Mark. 7, 34: ἐφφαθά, אִתְפְּתָא; 14, 36: ἀββᾶ אַבָּא. Auch die in gräcisierter Form mitgeteilten Namen Βοανεργές, בְּנֵי רֶגֶשׁ, Mark. 3, 17, und Κηφᾶς, כֵּפָא, Joh. 1, 43, hat Christus aramäisch gesprochen, da es ihm auf die Bedeutung dieser Worte ankam. Ebenso den Ausdruck μαμωνᾶς מָמוֹנָא, Matth. 6, 24 vgl. Luk. 16, 9, 13. Matth. 23, 7 wirft er den Pharisäern vor, daß sie gern den Titel ῥαββί, ῥαββί, רַבִּי, hörten. Die Jünger reden Joh. 1, 50 den Herrn selbst so an. Der Blinde, der geheilt werden will, nennt ihn Mark. 10, 51 ῥαββονί, Magdalena Joh. 20, 16 ῥαββουνί (vom chald. רִבּוֹן mit Suffix). Bei einer Anzahl im N. T. vorkommender Sach-, Orts- und Personennamen ist der hebr. Ursprung sofort ersichtlich. Dieselben sind entweder unverändert oder nur mit unbedeutenden Lautveränderungen in den griechischen Text

ausgenommen, wie *πάσχα*, פַּסְחָא, Matth. 26, 2; *ὡσαννά*, הוֹשִׁיעָה נָא, 21, 9; *Βηθεσδά*, בֵּית חִסְדָּא, Joh. 5, 2; *Γαββαθᾶ*, גַּבְּתָא, 19, 13; *Γολγοθᾶ*, גֻּלְגַּלְתָּא, 19, 17; *Ταβιθά*, טְבִיתָא, Apg. 9, 36; oder sie erscheinen in griechischer Form, namentlich mit griechischer Endung, wie viele nomina propria. Die Stelle Joh. 19, 20 enthält einen Beleg dafür, daß das Aramäische von der römischen Prokuratur auch zu offiziellen Bekanntmachungen an das gesamte Volk gebraucht wurde. Pilatus läßt die Kreuzesüberschrift *Ἑβραϊστί, Ῥωμαϊστί, Ἑλληνιστί* herstellen. Apg. 1, 19 heißt es von dem Acker, der für den Verräterlohn des Judas erworben wurde, er sei von den Bewohnern Jerusalems „in ihrer eignen Sprache" *Ἀκελδαμά* (*Ἀκελδαμάχ*, Lachm. und Tischend.), חֲקַלְדָּמָא, benannt worden[1]). Daraus ist zu entnehmen, daß damals in der Hauptstadt im allgemeinen aramäisch gesprochen wurde. Der Bericht Apg. 22, 2 ff. bekundet wie einerseits das Verständnis, so andererseits die Vorliebe der Juden für ihre nationale Sprache. Als nämlich Paulus nach Beendigung seiner dritten Missionsreise (kurz vor dem Pfingstfeste des Jahres 59) nach Jerusalem kam und daselbst im Tempel von den fanatischen Juden ergriffen, durch die Soldaten der römischen Kohorte aber ihren Händen wieder entrissen wurde, hielt er mit Erlaubnis des Tribunen Claudius Lysias an das erregte Volk eine öffentliche Verteidigungsrede. Man erwartete von ihm als *ἀνὴρ Ταρσεύς* eine griechische Ansprache. Er aber begann in diesem kritischen Momente, wohl kennend die Wirkung der Muttersprache auf das Gemüt, *τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ* zu reden und erreichte dadurch seine Absicht. Die Menge wurde beschwichtigt und zu geneigter Aufmerksamkeit gestimmt: *Ἀκούσαντες δὲ ὅτι τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ προσεφώνει αὐτοῖς, μᾶλλον παρέσχον ἡσυχίαν*[2]). Daß Paulus selbst der Sprache seiner Väter

---

[1]) *γνωστὸν ἐγένετο πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν Ἰερουσαλήμ, ὥστε κληθῆναι τὸ χωρίον ἐκεῖνο τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν Ἀκελδαμά, τοῦτ' ἔστι χωρίον αἵματος.*

[2]) Biesenthal a. a. O. S. 48: „Ruhig und gelassen, ohne ihn zu unterbrechen, hörten sie die lange Rede an. Sie enthielt in der That nichts, was der Menge schmeichelte. Ja selbst als er ihnen im Tempel verkündigte, daß ihm Christus vor Damaskus erschienen sei, blieben sie ruhig. Ebenso bei den Worten, daß ihm durch eine göttliche Vision die Weisung wurde, Jerusalem zu verlassen, und in dieser Vision Christus selber sich ihm offenbarte, auch da blieben sie still. Auch die Erwähnung des Martyriums des Stephanus ertrugen sie und sie

mächtig war, beweist die ausführliche Rede vor der versammelten Menge; daß er davon zugleich eine wissenschaftliche Kenntnis besaß, läßt der Bildungsgang des ehemaligen Rabbinenschülers vermuten (Apg. 22, 3); daß sie ihm, dem Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων (Phil. 3, 5), besonders ehrwürdig und teuer und darum wohl vorzugsweise auch die Sprache seiner Gebete war, scheinen die Stellen Röm. 8, 15 (ἐν ᾧ κράζομεν ἀββᾶ) und 1. Kor. 16, 22 (μαρὰν ἀθά, מָרָן אֲתָא) anzudeuten. Hatte ja auch der Herr auf dem Wege nach Damaskus in dieser Sprache zu ihm geredet, Apg. 26, 14. Ob Paulus in derselben auch das Sendschreiben an die Hebräer abfaßte, unterliegt starkem Zweifel, wiewohl es neuerdings von Biesenthal wieder bejaht worden ist[1]). Die Frage, welche der χιλίαρχος, Apg. 21, 37, an Paulus richtete: Ἑλληνιστὶ γινώσκεις; verrät, daß die in Palästina stationierten römischen Beamten das Verständnis des Griechischen nicht von vornherein von allen Juden erwarteten[2]). Sehen wir auf den Sprachcharakter der neutestamentlichen Litteratur im allgemeinen, so tragen alle Bestandteile derselben ein mehr oder weniger hebraisierendes Kolorit, den Hebräerbrief und die Apostelgeschichte etwa ausgenommen. Die Verfasser der einzelnen Bücher bekunden sich als Männer, die von Haus aus eine andere als die griechische Sprache redeten. Demnach beweisen die Hebraismen oder richtiger Aramaismen in unserm Ev. nur, daß der Verfasser kein echter Grieche war und daher auch beim Ausdrucke in griechischer Sprache hebräisch dachte und konstruierte[3]). Einzelne Gelehrte, wie Eichhorn, Bolten und Bertholdt, sind beim Nachweise der Abhängigkeit der hellenistisch-

---

würden ihn länger angehört haben, wenn er nicht V. 22 die verhängnisvollen Worte ausgesprochen hätte, daß er eine Mission an die fernen Heiden habe. Das war ihnen das Schrecklichste, daß sie, die Kinder Abrahams, ihre Prärogative mit den Völkern der Heiden teilen sollten. Darum brach nun der verhaltene Grimm los. Aber wunderbar bleibt der Einfluß, den der Gebrauch der hebräischen Sprache so lange auf das aufgeregte Volk gehabt, wunderbar bleibt es, welche unwillkürliche Hingabe dieser erbitterte Haufen dem Manne zu teil werden ließ, der in ihrer Sprache zu ihnen redete". Übrigens darf hier nicht verschwiegen werden, daß aus der Stelle Apg. 22, 2 zugleich hervorgeht, daß Paulus auch griechisch hätte reden können und verstanden worden wäre, ja daß das Volk sogar eine griechische Anrede erwartet hatte.

[1]) A. a. O. S. 47. Vgl. dazu S. 57 Anm. 1 dies. Schr.

[2]) Vgl. z. d. St. Patrizi l. c. p. 20—21.

[3]) Kaulen a. a. O. S. 49—50.

griechischen Sprache vom Hebräischen viel zu weit gegangen, indem sie die neutestamentliche Gräcität fast in lauter Hebraismen auflösten[1]).

Die Schlüsse, welche wir vom N. T. aus auf den Sprachzustand des Judenlandes machten, empfangen eine wichtige Bestätigung aus den Schriften des Flavius Josephus. Wie über die neutestamentliche Zeitgeschichte überhaupt verbreiten sie auch über die sprachlichen Verhältnisse Palästinas im apostolischen Zeitalter mannigfaches Licht. Wir erfahren aus den gelegentlichen Äußerungen des berühmten Geschichtschreibers, daß das Griechische nicht nur nicht durchgängig die Schriftsprache der damaligen Juden bildete, wie zuletzt wieder Wichelhaus behauptete[2]), sondern nicht einmal für Dinge, die über den Bereich des gewöhnlichen Geschäftslebens hinausgingen, der Masse des Volkes geläufig war. Als Titus Jerusalem belagerte, ließ er den Josephus, der vor seiner Gefangennehmung eine galiläische Abteilung befehligt hatte, in sein Lager überführen, um ihn als Dolmetscher und Unterhändler zu verwenden. Denn er war allein imstande zu verstehen, was die jüdischen Deserteure im römischen Lager aussagten. Entsandt, den Juden Unterwerfungsvorschläge zu machen, entledigte er sich seines Auftrags, indem er mit dem Anführer Johannes von Giscala und dem Volke von einem passenden Orte aus in hebräischer Sprache verhandelte[3]). Von den jüdischen Wachtposten erzählt er, daß sie, so oft die römischen Wurfmaschinen einen Stein gegen die Stadtmauer schleuderten, dies den Belagerten in der Muttersprache ankündigten[4]). Antiquitatt. lib. III cap. 7, wo er eine ausführliche Beschreibung der liturgischen Kleidung der Tempeldiener giebt, bemerkt er § 2 von dem Gürtel der Priester: *Μωυσῆς μὲν οὖν ἀβανὴθ αὐτὴν ἐκάλεσεν, ἡμεῖς δὲ παρὰ Βαβυλωνίων μεμαθηκότες ἐμίαν* (חֵמְיָן, Gürtel) *αὐτὴν καλοῦμεν.* Er macht demnach einen Unterschied zwischen der Benennung des Gegenstandes im Althebräischen des Moses und der Bezeichnung

---

[1]) Über den Einfluß des Aramäischen auf die Gestaltung der neutestamentlichen Sprache siehe Bleek, Einl. S. 81 ff.

[2]) a. a. O. Bd. I S. 45.

[3]) de bello Jud. lib. VI cap. 2, 1: *ἐν ἐπηκόῳ στὰς τὰ τοῦ Καίσαρος διήγγειλεν Ἑβραΐζων.* Vgl. V, 9, 2: *τὸν Ἰώσηπον καθίει* (sc. *Τίτος*) *τῇ πατρίῳ γλώσσῃ διαλέγεσθαι.*

[4]) V, 6, 3: *πατρίῳ γλώσσῃ βοῶντες.*

desselben im Aramäischen seiner Zeit. Die Namen der im einzelnen beschriebenen gottesdienstlichen Kleidungsstücke, wie *μαναχαστήν, χεθομένη* (*χεθόνη*), *χέθον, μασσαβαζάνης, μασναεμφθής* sind trotz der griechisch modificierten Form und Schreibung, ebenso wie die Bezeichnung für Priester (*χάναια*) und Hoheprieſter (*βαναραβαχής*) aramäisch. Aus der Vorrede zu der griechischen Ausgabe des jüdischen Krieges erhellt, daß Josephus dieses Werk ursprünglich hebräisch abgefaßt hatte: *προεθέμην ἐγὼ τοῖς κατὰ τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν Ἕλλάδι γλώσσῃ μεταβαλών, ἃ τοῖς ἄνω βαρβάροις τῇ πατρίῳ συντάξας ἀνέπεμψα πρότερον ἀφηγήσασθαι Ἰώσηπος, Ματθίου παῖς.* Mit *ἄνω βάρβαροι* sind, wie prooem. § 2 zeigt, Parther, Babylonier, Araber, seine Volksgenossen jenseits des Euphrat gemeint, nicht die mediterranei barbari, die am mittelländischen Meere in Kleinasien und Palästina wohnenden Barbaren oder Nichtrömer, wie Böhl nach dem Vorgange von Oberthür interpretiert. Daß die Wahl des hebräischen Idioms für seine Landsleute in Judäa nicht weniger angezeigt war, geht aus einer Stelle der praef. in Antt. hervor. Darin erklärt er, daß er nicht ohne vorheriges Bedenken sich entschlossen habe, *τηλικαύτην μετενεγκεῖν ὑπόθεσιν εἰς ἀλλοδαπὴν ἡμῖν καὶ ξένην διαλέκτου συνήθειαν.*[1]) Am Schlusse der Archäologie kommt er dann auf die Geringschätzung zu sprechen, womit die Juden auf jede nichthebräische Sprache herabblickten, und wie sie die Kenntnis fremder Sprachen und deren zierliche Aussprache (*γλαφυρότης λέξεων*) für etwas Gemeines (*κοινόν*) ansähen, das sich auch der Unfreie aneignen könnte, wogegen sie nur denen höhere Bildung (*σοφία*) zuerkännten, welche im Gesetze und seiner Auslegung erfahren seien[2]). Bei dieser Gelegenheit verfehlt er nicht, ruhmredig

[1]) Die Worte dürfen natürlich nicht von einer gänzlichen Unbekanntschaft der Juden mit dem Griechischen (wogegen das S. 129 f. Gesagte), sondern müssen von dem zwischen dem Hebräischen und Griechischen als Sprachen zweier ganz verschiedenen Stämme bestehenden wesentlichen Unterschiede verstanden werden. Lutterbeck a. a. O. I, S. 133: „Die Abneigung der Juden gegen das Griechische hat noch eine weit tiefere Bedeutung, als wenn etwa ein Franzose das Englische, ein Engländer das Französische nicht mag. Denn während diese zwei Sprachen im allgemeinen auf derselben Entwicklungsstufe stehen, ist die Kluft, welche das Hebräische wie überhaupt das Semitische vom Griechischen und überhaupt vom Indogermanischen trennt, eine solche, daß jenes in seiner wirklichen Entwicklung wie in seiner Bildungsfähigkeit um eine ganze Stufe tiefer steht, als dieses".

[2]) Antt. XX, 11, 2: *μόνοις δὲ σοφίαν μαρτυροῦσι τοῖς τὰ νόμιμα σαφῶς ἐπισταμένοις καὶ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων δύναμιν ἑρμηνεῦσαι*

von sich selbst zu bemerken, daß er in griechischer Sprachfertigkeit fast alle Juden übertroffen, aber dessenungeachtet, wiewohl er das Griechische grammatisch studiert habe, die Feinheit des Stiles und Korrektheit der Aussprache der geborenen Hellenen sich nicht habe aneignen können (a. a. O.). Aus diesem Grunde mußte er bei der Übersetzung des jüdischen Krieges die Beihülfe griechischer Sprachkundigen in Anspruch nehmen[1]).

Der Widerwille gegen heidnische Sprache und Gesittung, welche von den gesetzesstrengen Israeliten seit der Makkabäerzeit stets perhorresciert worden, wurde seit dem Ausbruche der Feindseligkeiten mit den Römern geflissentlich von den Rabbinen im Volke genährt und zum förmlichen Fanatismus gesteigert, wie die verschiedenen Verbote des Griechischen im Thalmud beweisen. So das zur Zeit der Belagerung durch Titus erlassene Dekret: לא ילמד אדם בנו יונית (Niemand soll seinen Sohn Griechisch lehren)[2]). Auf die Frage, wann die Kinder Griechisch lernen sollen, erwidert ein Rabbi: „In der Zeit, die nicht Tag und nicht Nacht ist; denn es steht geschrieben: Das Gesetz sollst du Tag und Nacht studieren." Die Antipathie gegen die griechische Sprache manifestierte sich besonders in dem Verbote, aus der LXX an den Sabbathen die Schriftperikopen zu verlesen. Man ging sogar soweit, die auch bei den Juden eingebürgerte und geradezu für inspiriert gehaltene Version für ein großes Unglück der jüdischen Nation zu erklären und anzuordnen, daß der Tag, wo sie angeblich vollendet worden (8. Tebeth), durch ein allgemeines Fasten jährlich begangen werde[3]). In andern Sätzen des Thalmud spricht sich umgekehrt eine übertriebene Vorliebe für das Hebräische aus, wie wenn es Sifre ad Deuteron. 11, 19 heißt, der Vater solle mit dem Kinde hebräisch reden, sonst wäre es besser, es zu Grabe zu tragen; oder wenn der Tanni Meir (Jer. Sabb. f. 5) lehrte, wer in Palästina wohne und hebräisch spreche, sei des Himmelreiches gewiß. Auch nach dem Falle Jerusalems erhielt sich das Hebräische im Munde des Volkes und war die Schriftsprache der

---

δυναμένοις. Διὰ τοῦτο πολλῶν πονησάντων περὶ τὴν ἄσκησιν ταύτην, μόλις τινὲς δύο ἢ τρεῖς κατώρθωσαν, καὶ τῶν πόνων τὴν ἐπικαρπίαν εὐθὺς ἔλαβον.

[1]) contra Apion. I, 9.

[2]) Mischna, tract. Sota c. 9 § 14.

[3]) Tract. Sopherim c. 1 § 7 cfr. Taanith f. 50 c. 1.

Gelehrten. Den palästinensischen und babylonischen Juden blieb es nach wie vor geläufig, und man hielt darauf, daß in dieser Sprache geredet wurde. Wenn einzelne Stimmen, wie der Rabbi Simeon sich für die Zulässigkeit des Griechischen im bürgerlichen Rechtsleben und die Gleichberechtigung desselben mit dem Syrochaldäischen ausgesprochen hatten, so ist das ein Beweis, daß der Gebrauch des letztern die Regel war. „Es diente vornehmlich dem Bedürfnisse des täglichen Lebens, man benutzte es zu Kauf- und Schuldbriefen, zu Eheverträgen und Scheidebriefen, zu Testamenten. Daneben diente es zur Übersetzung der heiligen Schrift, zum Unterrichte und zur Erbauung des Volkes“[1]). Auch bei den Judenchristen Palästinas blieb es noch Jahrhunderte lang in Gebrauch. Wenn der Versicherung des Comes Josephus, eines jüdischen Convertiten und Zeitgenossen Kaiser Konstantins, Glauben beizumessen ist, so fand jener in der Schatzkammer zu Tiberias außer dem hebräischen Matthäus (Nazaräer)-Evangelium das hebräisch übersetzte Johannesev. und die Apostelgeschichte[2]). Hieronymus erzählt „im Leben Hilarions“ von einem dämonischen Franken: videres de ore barbaro et qui Francam tantum et Latinam linguam noverat, Syra ad purum verba resonare, ut non stridor, non aspiratio, non idioma aliquod Palaestini deesset eloquii[3]). Die spätere jüdische Litteratur, wie die Mischna, die beiden Gemaren, das Buch Sohar, mehrere Thargumim sind hebräisch bzw. syrochaldäisch geschrieben. Erst im 7. Jahrhundert wurde beim Vordringen des Muhamedanismus das Aramäische vom Arabischen verschlungen.

Aus der eben abgeschlossenen Untersuchung gewannen wir einen Einblick in den Sprachzustand des jüdischen Landes gegen Ausgang der alttestamentlichen Zeit. Wir sahen, wie in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten unter der Gunst äußerer Verhältnisse das fremde Sprachelement des Griechischen von allen Seiten mächtig eingedrungen war und von einem beträchtlichen Teile der Landeseingesessenen geredet wurde, ohne daß es ihm darum gelungen wäre, das Syrochaldäische aus seiner Stellung als eigentlicher Volkssprache Palästinas zu verdrängen. Mochten auch palästinensische Juden griechisch schreiben und lesen, es war und blieb die griechische Sprache den geborenen

[1]) Biesenthal a. a. O. S. 45—46.
[2]) Epiph. 30, 6.
[3]) Hieron. opp. tom. II. pag. 41 ed. Migne.

Juden doch immer die fremde, heidnische κατ' ἐξοχήν. Machen wir nun die Anwendung von dem gewonnenen Resultate: Kann man bei dieser Sachlage, fragen wir, im Ernste etwas Unangemessenes darin finden, daß ein jüdischer Apostel seinen gläubig gewordenen Volksgenossen eine zunächst für sie bestimmte Evangelienschrift in ihrer Muttersprache übergab, unbekümmert darum, ob die Rücksicht auf andere und spätere Leserkreise das griechische Idiom zweckmäßiger erscheinen ließ?[1]). Waren die ältesten christlichen Gemeinden aus dem Judentume entstanden und redeten sie jüdisch, was war natürlicher, als ihnen auch in dieser Sprache das Evangelium darzubieten. Eine naheliegende Klugheitsrücksicht forderte, daß der Apostel für sein Werk diejenige Sprache wählte, an welcher das Volk ebenso sehr hing, wie an seinen sonstigen nationalen Eigentümlichkeiten und Gebräuchen, und die zu einer Zeit, wo man so großes Gewicht darauf legte, das national Jüdische überall hervorzukehren, nicht als das letzte Kriterium des echten Israeliten galt. Um hierauf etwas zu geben, war auch der Judenchrist immerhin noch Jude genug. Wir wissen aus der Apostelgeschichte, wie zähe man judenchristlicherseits an den mosaischen Satzungen festhielt (Apg. 21, 20). Sollte Matthäus den Zauber der Muttersprache auf das Gemüt seines Volkes weniger gekannt haben, als Paulus, der, als er hebräisch redete, wohlgeneigtes Gehör fand, und sollte er ihm weniger ein Jude haben sein wollen, als dieser? Achtete man das Althebräische so hoch, weil in ihm die Offenbarung auf Sinai erklungen und weil es die Sprache der Propheten gewesen, so mußte das stammverwandte Syrochaldäisch dem gläubigen Judenchristen nicht minder ehrwürdig erscheinen, weil es geweiht war durch den Mund des Heilandes. War ferner die Zahl der aus dem Judentum Bekehrten etwa zu gering, um die Abfassung einer hebräischen Schrift ihretwegen zu rechtfertigen? Wir lesen Apg. 4, 4 vgl. 2, 41, daß gleich im Beginne der apostolischen Glaubenspredigt 5000 jüdische Männer in die christliche Kirche eintraten; und als Paulus am Ende seiner dritten Missionsreise in Jerusalem anlangte und dem Jakobus und den um ihn versammelten Ältesten Bericht von seiner erfolgreichen Wirksamkeit

[1]) Die größere Angemessenheit der griechischen Sprache wurde besonders von den ältern reformatorischen Theologen (aber auch noch von Keil, Komm. S. 28) gegen die hebräische Abfassung betont. Vgl. Credner, Einl. S. 81 ff. Man übersah dabei ganz, daß auch das ev. sec. Matth. zunächst nur eine Gelegenheitsschrift war.

unter den Heiden erstattete, weisen diese ihrerseits ihn hin auf die vielen Tausende (πόσαι μυριάδες, 21, 20), die unter den Juden gläubig geworden seien. Waren aber die noch unbekehrten Juden zugleich (Feilmoser, Guericke, Schegg, Aberle, Weiß) oder ausschließlich (Grimm, Godet) die Adressaten des Ev., so war die hebräische Sprache erst recht am Platze. Endlich mußte dem Apostel einleuchten, daß seine Schrift, sollte sie demnächst auch dem Bedürfnisse heidenchristlicher Leser dienen, mit Leichtigkeit ins Griechische übertragen werden konnte. Es wird also, dürfen wir annehmen, in dieser Hinsicht Matthäus gegen seine Volksgenossen nicht weniger rücksichtsvoll gewesen sein, als der Historiker Josephus, der seinen Landsleuten die Geschichte des gegen sie geführten Krieges hebräisch übergab, wie er sie hernach für griechisch Gebildete griechisch übersetzte[1]).

Von geradezu entscheidendem Gewichte bei der Untersuchung über die Ursprache des Matthäusev. würde es sein, wenn die Hypothese Aberles von der Zweckbeziehung dieses Ev. sich hinlänglich begründen ließe. Es ist hier Gelegenheit gegeben, etwas näher darauf einzugehen. Indem derselbe mit der Mehrzahl der Exegeten darin übereinkommt, daß unser Ev. nicht rein historischen Charakters sei, sondern eine apologetische Tendenz verfolge, giebt er ihm jedoch diese Tendenz nach einer ganz bestimmten Richtung hin. Ausgehend von der Erzählung Matth. 28, 11—15, daß die Grabeswächter durch Bestechung seitens der Synedristen zu der falschen Aussage von der nächtlichen Wegnahme des Leichnams Jesu durch die Jünger verleitet worden seien, und sich stützend auf die Beobachtung, daß zuerst Frauen am Grabe des Auferstandenen sich einfanden, durch welche die Jünger von dem Geschehenen Kunde erhielten (V. 1—10), findet Aberle in diesen beiden Thatsachen eine absichtliche Rücksichtnahme des Ev. auf jenes Lügengewebe indiziert, das von der jüdischen Oberbehörde zur Diskreditierung der Person und Sache Jesu ersonnen und eifrigst überallhin verbreitet worden war, und dessen Mitteilung seinem

[1]) Guericke, neutest. Isagogik, 1868, S. 134—35: „Es müßte ja auch in der That befremden, wenn nicht einmal eines der kanonischen Evangelien zunächst das Bedürfnis des eigentlichen hebräischen Stammes des alten Volkes Gottes bedacht haben sollte; und wenn denn die Beschaffenheit des Ev. Matthäi ohne Zweifel auf seine nächste Bestimmung für Juden und Judenchristen hinweiset, deren palästinischer Kern aber so leicht (vgl. Apg. 22, 2) an einer nicht hebräischen Urschrift hätte Anstoß nehmen können, so läßt auch dies unstreitig am ehesten an eine hebräische Urschrift denken".

wesentlichen Inhalte nach wir Justin dem Martyrer verdanken. Im dial. c. Tryph. c. 108 wirft er den Juden vor: „Nicht nur habt ihr nicht Buße gethan, nachdem ihr erfahren, daß er von den Toten auferstanden, sondern ihr habt auserlesene Männer gewählt und in die ganze Welt ausgeschickt, um zu verkündigen, daß eine gottlose und gesetzlose Häresie von einem gewissen Jesus, einem galiläischen Verführer, gestiftet worden sei. Diesen haben wir gekreuzigt, aber seine Jünger haben ihn des Nachts aus dem Grabmal gestohlen, worin er abgenagelt vom Kreuze beigesetzt worden, und verführen jetzt die Leute, indem sie sagen, er sei von den Toten auferstanden und in den Himmel hinaufgegangen, und ihr fügtet hinzu, daß er auch das gelehrt habe, was ihr denen, die in ihm den Christ und Gottessohn bekennen, unter dem ganzen Menschengeschlechte Gottloses, Gesetzloses und Frevelhaftes zum Vorwurfe macht". Ganz ähnlich Kap. 17 und 117. Daß in der That das jüdische Synedrium durch solche und ähnliche Incriminationen das mächtig aufstrebende Christentum in Verruf zu bringen suchte, deutet auch Tertullian an und meldet ausdrücklich Eusebius[1]). Der letztere hebt noch hervor, daß man jüdischerseits Boten mit Briefen (γράμματα) an alle Völker hinausgeschickt habe, um vor der „neuen und gottentfremdeten Lehre" zu warnen.

Nach Aberles Vermutung nun ist das ganze Matthäusev. nichts anderes, als die bewußte und planmäßige Widerlegung dieser jüdischen Lügen und Calumnien, wie er in der ihm eigenen geistreichen Weise im einzelnen zu erweisen sucht. Hatte aber das Matthäusev. diesen speziellen Zweck, so mußte es auch, folgert er weiterhin richtig, in derselben Sprache abgefaßt sein, wie das offizielle Schreiben des Synedriums. Und da dieses seine amtlichen Erlasse stets entweder in hebräischer oder syrochaldäischer, niemals in griechischer Sprache publizierte, so war es nur konvenient, daß Matthäus, wie auch die alten Nachrichten übereinstimmend aussagen, sich derselben Sprache bediente. Das ist in Kürze der Grundgedanke der Aberle'schen Hypothese[2]). Ohne eine Kritik derselben im Detail zu versuchen, seien darüber nur diese Bemerkungen gestattet. Die Auffassung Aberles ist, wie eine Vergleichung mit der seitherigen Zweckbestimmung des Ev. zeigt, gänzlich neu. Begnügte man sich bisher damit, den Zweck des Ev. im allgemeinen als einen apologetischen anzugeben, wobei eine Be-

[1]) Die Citate siehe bei Aberle, a. a. O. S. 23 Anm. 2.

[2]) Tüb. Theol. Quartalschr. 1859. 4. S. 567—588. Einl. S. 20—32.

ziehung auf die jüdische Polemik gegen das Christentum keineswegs ausgeschlossen war, so stellt die Tübinger Hypothese diese letztere Rücksicht als die eigentliche und einzige Entstehungsursache des Ev. hin. Sie faßt diese als eine ganz spezielle, in bestimmt gegebenen Lokalverhältnissen begründete auf. Damit hat sie aber das eigentlich geschichtliche Gebiet verlassen und sich auf den Boden einer sehr subjektiven Konjekturalkritik gestellt. Denn was wir bei Tertullian, Eusebius und besonders Justinus über die mündliche und schriftliche Agitation der Juden gegen die christliche Religion lesen, kann nicht ohne weiters zur historischen Veranlassung des Ev. gestempelt werden. Zwar ist ohne Belang, was Hilgenfeld gegen Aberle einwendet: „Daß Justin die christenfeindlichen Ausstreuungen der Juden gar nicht unabhängig von unserm Matthäusev. darstellt, vielmehr mit ganz bestimmten Zügen aus demselben ausgestattet hat[1])"; als ob Justin aus dem ev. Matthaei, das er unzweifelhaft kannte, erst seine Nachrichten von der jüdischen Bekämpfung des Christentums mitgeschöpft hätte. Jedenfalls standen ihm noch andere ausgiebigere und wohl vorzugsweise mündliche Quellen zu Gebote, aus denen er die Geschichte der jüdischen Anfeindung kennen lernen konnte. Aber auch die Abhängigkeit des justinischen Berichtes von Matthäus zugegeben, wird dadurch minder wahrscheinlich, daß ein amtliches Einschreiten der jüdischen Oberbehörde gegen die neue Religion wirklich stattgefunden habe? Werden die Mitglieder des hohen Rates, nachdem sie den Urheber dieser Religion ihrem Hasse geopfert, gegen seine Jünger, die mit ungeahntem Erfolge überall die Lehre vom Gekreuzigten verkündeten, weniger feindselig aufgetreten sein? Je mehr sie zu der Erkenntnis kamen, daß der Kampf zwischen Judentum und Christentum zu einem Daseinskampfe für ersteres sich gestaltete, mußten sie sich angetrieben fühlen, kein Mittel unversucht zu lassen, um die Sache ihrer Gegner zu Falle zu bringen. Und daß sie in der Wahl der Mittel nicht ängstlich waren, zeigen die Berichte der Evv. und der Apostelgeschichte unwiderleglich. War dies die Stellung der jüdischen Obern gegen das Christentum und schrieb Matthäus unter dem Eindrucke ihrer feindseligen Haltung sein Ev., wie wäre es möglich gewesen, daß er bei der Wahl und Anordnung des evangelischen Stoffes nicht wenigstens stillschweigend darauf Rücksicht nahm?[2]) Daß aber eine Rücksicht-

[1]) Zeitschr. f. w. Theol. 1864 S. 433.

[2]) Schanz, Kompos. S. 32—37.

nahme faktisch stattgefunden hat, zeigt ein Blick auf das Ev. selbst. Nur darin können wir Aberle nicht recht geben, daß Matthäus ex professo die jüdischen Angriffe habe abwehren wollen. In diesem Falle würde er gewiß manches anders gesagt und den apologetisch-polemischen Zweck seiner Schrift deutlicher haben hervortreten lassen. Dem objektiven Beurteiler macht die Matthäusschrift doch gar zu wenig den Eindruck einer so speziellen Widerlegung, wofür Aberle sie ausgiebt. Sollte sie dieses sein, so würde, um nur eins hervorzuheben, bei der Relation des Auferstehungswunders Kap. 28 der Evangelist sich gewiß nicht so kurz gefaßt und zweifelsohne auch die übrigen Erscheinungen des Auferstandenen (vgl. 28, 9 ff.) alle oder teilweise erwähnt haben, um die obengedachte jüdische Lüge von dem Leichenraube der Jünger ins rechte Licht zu stellen. Daß der Respekt vor der jüdischen Behörde dem Verfasser so große Zurückhaltung auflegte, wofür sich Aberle auf das Beispiel Pauli Apg. 23, 5 beruft, läßt sich angesichts der krassen Lügen und Verleumdungen, die jene gegen die Person und Lehre Jesu schleuderte, schwerlich annehmen. Auch sonst setzen sich die Apostel über diese Rücksicht hinweg. Der Grundsatz, den Petrus Apg. 5, 29 vor dem hohen Rate ausspricht: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen", war auch für Matthäus maßgebend. Was die Anschauung der Väter betrifft, so hat keiner derselben eine so eng begrenzte Zweckbeziehung weder in dem Ev. selbst angezeigt gefunden noch auf Grund der Nachrichten bei Justin annehmen zu müssen geglaubt. Irenäus z. B., dem die Stelle aus Justin oder wenigstens die betreffende Erzählung bekannt gewesen sein dürfte, und ebenso Eusebius, der die justinischen Angaben ergänzt, wissen von dieser besondern Aufgabe des Ev. nichts. Sie bestimmen den Abfassungszweck bekanntlich in anderer Weise. Auch in der neuern Evangelienkritik hat die Hypothese des Tübinger Gelehrten kein Glück gemacht. Die Exegeten, soweit sie überhaupt darauf eingegangen sind, verhielten sich ablehnend dagegen und fanden sie ebensowenig begründet, als die Anschauung von Delitzsch, der in der Anlage des Matthäusev. eine Nachbildung der fünfteiligen Thora fand[1]). Nur Litzinger, ein Schüler Aberles, hat die originelle Idee seines Lehrers festgehalten und den künstlichen Faden derselben weitergesponnen[2]).

[1]) A. a. O. S. 55 ff.

[2]) Entstehung und Zweckbeziehung d. Matthäusev. 1881. Vgl. dazu das krit. Referat v. Schanz. Lit. Rundsch. 1881. Nro 18. Eine rein apologetische Tendenz vindiziert Litzinger auch den beiden kanonischen Lukasschriften.

Sechster Abschnitt.

Die Form der alttestamentlichen Citate im griechischen Matthäus bildet keine Instanz gegen die Annahme der hebräischen Abfassung des Matthäusevangeliums.

Augustinus' bekannte Aussprüche: In V. Testamento Novum latet, in Novo Vetus patet[1]), und: Testamentum V. velatio est N. Testamenti et Testamentum N. revelatio est V. Testamenti[2]) empfangen durch keine neutestamentliche Schrift eine vollgiltigere Bestätigung und Illustrierung, als durch das ev. sec. Matthaeum. Ganz entsprechend seiner Absicht auf judenchristliche Leser, die mit dem A. T. genau bekannt und in alttestamentlichen Messiaserwartungen aufgewachsen waren, hat Matthäus die hl. Schrift des A. T. nächst dem hl. Paulus nicht nur von allen neutestamentlichen Verfassern am häufigsten — im ganzen etwa 45 mal — citiert[3]), sondern diese Citate geradezu zum Prinzipe für die Anordnung und den Gang seines Ev. gemacht. Des letztern Inhalt erscheint durchaus vom Gesichtspunkte der erfüllten Weissagung aus gewählt und dargestellt, was der Evangelist durch die häufig wiederkehrende Formel ἵνα πληρωθῇ oder τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθέν (1, 22; 2, 15. 17. 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 27, 9) oder eine andere Wendung auch äußerlich zu erkennen giebt. Wir haben es jedoch für unsern Zweck nicht mit dem Inhalte der alttestamentlichen Allegationen, sondern mit der Form zu thun, worin sie in unserm griechischen Ev. auftreten. Das Natürlichste wäre gewesen, daß die Citate in einer hebräischen Schrift nach dem Grundtexte, in einer griechischen nach der LXX sich richteten; aber keines von beiden findet statt.

Die abweichende Gestalt der alttestamentlichen Citate in den neutestamentlichen Schriften überhaupt fiel schon den Alten auf. Wie

---

[1]) Quaest. in Exod. 73.

[2]) Sermo 300, 3.

[3]) Überhaupt finden sich im N. T. circa 275 direkte Anführungen aus dem A., abgesehen von zahlreichen Reminiscenzen und Anspielungen auf alttestamentliche Thatsachen und Verhältnisse.

Wie aus der Stelle des Hieronymus ad Mich. 5, 2 (siehe unten S. 159) hervorgeht, suchte man sich die Abweichungen auf verschiedene Weise zu erklären: Aus dem freien Citationsverfahren, welches die neutestamentlichen Autoren nach jüdischem Vorgange beobachteten, und aus der Annahme von Gedächtnisirrungen. Über die Form der Citate bei Matthäus reflektiert an mehrern Stellen seiner Schriften Hieronymus. Aber seine diesbezüglichen Äußerungen beziehen sich, wenigstens in den beiden zuerst anzuführenden Stellen, auf den hebräischen, nicht auf den griechischen Matthäus. De vir. ill. c. 3 bemerkt er: In quo (sc. volumine Hebraeo)[1] animadvertendum, quod ubicunque evangelista sive ex persona sua sive ex persona Domini salvatoris veteris scripturae testimoniis utitur, non sequatur LXX translatorum auctoritatem, sed Hebraicam, e quibus illa duo sunt: Ex Aegypto vocavi filium meum (2, 15) et: Quoniam Nazaraeus vocabitur (2, 23). Comm. in Jes. (opp. tom. III p. 63): Matthaeus autem et Joannes, quorum alter Hebraeo, alter Graeco sermone evangelia texuerunt, testimonia de Hebraico proferunt[2]. Unbestimmter lautet ep. ad Algas. in Matth. 11, 10: Ex quo apparet, Matthaeum evangelistam non, veteris interpretationis auctoritate constrictum, dimisisse Hebraicam veritatem, sed quasi Hebraeum ex Hebraeis et in lege Domini doctissimum ea gentibus protulisse, quae in Hebraeo legerat, . . . quod beatum Matthaeum non solum in hoc testimonio, sed etiam in alio loco (2, 15) fecisse legimus. Hieronymus behauptet demnach den Anschluß der Citate im hebräischen (syrochald.) Matthäus an den hebräischen Grundtext, womit aber gewiß nicht immer eine wörtliche Wiedergabe des letztern gemeint ist, wie aus den weiterhin unten S. 158 bis 159 folgenden Stellen hervorgeht. Inwieweit seine Beobachtung, daß der hebräische Matthäus dem Urtexte, und nicht den Alexandrinern folge, auf Wahrheit beruht, entzieht sich unserer Kontrolle, aus dem Grunde, weil wir das hebräische Ev. zur Vergleichung nicht mehr besitzen. Gingen die Worte in quo animadvertendum . . . auf den griechischen Matthäus, wie gewöhnlich angenommen wird, so enthielten sie eine offenbare Unrichtigkeit und widersprächen ander-

[1] Daß die Worte in quo nur auf das hebr. Ev. gehen können, ist S. 84 gezeigt worden.

[2] Da Hieron. eine Notiz über die Sprache der beiden Evv. giebt, so wird er auch bei Matth. hier an den hebr. Text gedacht haben.

weitigen Äußerungen des Kirchenvaters. Daß der griechische Matthäus sich an den hebräischen Grundtext und nicht an die LXX anschließe, wurde übrigens von einigen Spätern behauptet, wie de Rossi[1]), wogegen es umgekehrt auch nicht an solchen fehlte, die, wie Isaak Voß, den ausschließlichen Gebrauch der LXX im Ev. verteidigten.

Eine wissenschaftliche Behandlung erfuhren die Citate im N. T. nach den vereinzelten Versuchen von Lightfoot, Schöttgen und Meuschen zum ersten Male durch Franz Junius[2]), denselben, der in Verbindung mit Tremellius auch das bekannte lateinische Bibelwerk veranstaltete. Lib. I. handelt er von den Citaten in den Evv. und zwar in der Weise, daß er ihnen die betreffenden Parallelstellen aus dem A. T. jedesmal zur Seite stellt und dann dazu seine Erklärungen giebt. Auf ihn folgte J. Drusius[3]), der zuerst die nachmals auch von andern adoptierte Vermutung vortrug, die Mehrzahl der Citate im N. T. müsse einer chaldäischen Volksübersetzung (ex traductione chaldaica ea, qua tunc vulgo utebantur) entnommen sein, wenn anders ihre Abweichungen vom alttestamentlichen Grundtexte genügend erklärt werden sollten. L. Cappellus gab seiner Critica sacra[4]) als Anhang eine Untersuchung bei: Quaestio de locis parallelis V. et N. Testamenti, in welcher manche richtige Beobachtungen über diesen Gegenstand enthalten sind. Er weist bereits auf 3 Klassen von Citaten hin: Solche, die mit dem Urtexte oder mit der Septuaginta übereinkommen, und solche, die von beiden abweichen. Eine gelehrte Arbeit über die Citate lieferte Wilhelm Surenhus (Guilelmus Surenhusius), Professor der hebräischen Sprache zu Amsterdam und bekannt durch seine lateinische Mischnaübersetzung, in dem Werke: *Βίβλος καταλλαγῆς*, in quo secundum veterum theologorum Hebraeorum formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca V. in N. T. allegata (Amstel. 1713). Sein Versuch einer strikten Anwendung der rabbinischen Citationsregeln und hermeneutischen Grundsätze auf das N. T. (vgl. den Titel seines Werkes!) führte ihn zu manchen unrichtigen und verfehlten Bemerkungen. Die weitern Beiträge zur Citatenlitteratur aus dem 18. Jahrh., wie die von Carpzov,

---

[1]) Della lingua propria di Christo dissert. III. § 32—33.
[2]) Sacrorum parallelorum libri III. Heidelb. 1588.
[3]) Parallela sacra im 6. Bande der Critici sacri, p. 1261 sqq.
[4]) Paris 1650, in Walch, biblioth. theol. selecta. Tom. IV. 1756.

Hoffmann, Hegelmaier, Spanheim, Whiston[1]), Michaelis[2]) seien nur beiläufig erwähnt.

Besonders lebhaft wurde über die alttestamentlichen Anführungen bei Matthäus in unserm Jahrhundert verhandelt. Wenige Gegenstände der neutestamentlichen Kritik sind mit solcher Unermüdlichkeit untersucht worden, als dieser. Fast unübersehbar ist die Reihe der größern und kleinern Abhandlungen, die darüber erschienen sind, jedoch ohne daß der wahre Sachverhalt ganz richtig erkannt und ein befriedigendes Resultat erzielt worden wäre. Aus denselben Erscheinungen wurden ganz entgegengesetzte Folgerungen hergeleitet, man fand darin ebenso Beweise für, als gegen einen hebräischen Grundtext; und in der That, nimmt man einzelne Stellen heraus, so kann man damit beides beweisen. Die erste bedeutendere Arbeit über die alttestamentlichen Citate veröffentlichte Carl August Credner im 2. Bande seiner „Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften"[3]). Als Ergebnis seiner Untersuchung giebt er an: „Matthäus citiert frei und hält sich bei der Anführung alttestamentlicher Stellen durchaus an die griechische Übersetzung, aber nach einem Texte, welcher bei den messianischen Beweisstellen und einzig nur bei diesen, mit dem hebräischen Texte oder . . . mit einem alten Thargume verglichen und nach ihm geändert war".[4]) Ähnlich urteilt Hug: „Überhaupt und im ganzen ist bei diesen Citaten die alexandrinische Übersetzung angewandt und wörtlich befolgt. Es stand aber dem Urheber des griechischen Textes des Matthäus auch der hebräische des A. T. zu Gebote, den er gerne zu Rate zog. Wo es keine Not erforderte, sondern nur die Delikatesse, um hie und da einen Ausdruck der Sache genauer anzupassen, verließ er die Siebenzig und gab seinen Stellen eine eigene und glückliche Wendung in Absicht auf die Endzwecke des Buches"[5]). Beide Gelehrte machen alsdann auf Grund ihrer (unzutreffenden) Beobachtungen Schlüsse zu gunsten der griechischen Originalität des Ev. In ein neues Stadium traten die Verhandlungen über unsern Gegenstand, als in neuerer Zeit von den katholischen Exegeten Patrizi, Maier, Langen (Einl., 1. Aufl.), Schanz die Citate unsers

[1]) Ihre Schriften sind verzeichnet bei Credner, Einl. S. 93.
[2]) Einl. II. 986 f.
[3]) Halle. 1832.
[4]) Einl. S. 93—94.
[5]) Einl. II. S. 60.

kanonischen Ev. in ihrem Verhältnisse zum alexandrinischen und hebräischen Texte aufs neue geprüft, und protestantischerseits u. a. von Bleek, Delitzsch, Köstlin, Ritschl, Ebrard, Holtzmann, Hilgenfeld, besonders aber von Anger, Böhl und Haupt dieser Materie die genauesten und sorgfältigsten Untersuchungen gewidmet wurden[1]). Auf Grund dieser Untersuchungen, die meist im engen Zusammenhange mit der Frage nach der Entstehung und dem Verhältnisse der synoptischen Evv. zu einander geführt wurden, kann man den wahren Thatbestand folgendermaßen zusammenfassen: Im allgemeinen lassen sich die Matthäuscitate in zwei Hauptgruppen scheiden, von denen die eine der LXX, die andere dem hebräischen Urtexte folgt oder wenigstens näher verwandt ist. Genau entsprechen dem einen oder andern Texte jedoch nur sehr wenige Citate. Die der ersten Gruppe sind die weitaus zahlreichern und verhalten sich zu denen der zweiten Gruppe ungefähr wie 2 zu 1. An die LXX schließen sich mehr oder minder enge an 1, 23 (Jes. 7, 14), 3, 3 (Jes. 40, 3); 4, 4 (Deut. 8, 3); 4, 6 (Ps. 91, 11 sq.); 4, 7 (Deut. 6, 16); 4, 10 (Deut. 6, 13); 5, 21. 27 (Exod. 20, 13—14. Deut. 5, 17); 5, 38 (Exod. 21, 24. Lev. 24, 20. Deut. 19, 21); 5, 43 (Lev. 19, 18); 13, 14 (Jes. 6, 9—10); 15, 4 (Exod. 20, 12 und 21, 17); 15, 8 (Jes. 29, 13); 19, 5 (Genes. 2, 24); 19, 18 (Exod. 20, 13—16. Deut. 5, 17); 19, 19 (Exod. 20, 12); 21, 13 (Jes. 56, 7. Jerem. 7, 11); 21, 16 (Ps. 8, 3); 21, 42 (Ps. 118, 22 sq.); 22, 24 (Deut. 25, 5); 22, 32 (Exod. 3, 6); 22, 39 (Lev. 19, 18); 22, 44 (Ps. 110, 1); 27, 35 (Ps. 22, 19)[2]). Dem Grundtexte folgen 2, 6 (Mich. 5, 1); 2, 15 (Hosea 11, 1); 2, 18 (Jerem. 31, 15); 2, 23 (Jes. 11, 1); 4, 15 (Jes. 8, 23; 9, 1); 8, 17 (Jes. 53, 4); 11, 10 (Exod. 23, 20. Malach. 3, 1); 12, 18—21 (Jes. 42, 1—4 a); 13, 35 (Ps. 78, 2); 21, 5 (Zach. 9, 9. Jes. 62, 11); 22, 37 (Deut. 6, 5); 26, 31 (Zach. 13, 7); 27, 9 f. (Zach. 11, 13)[3]); in genauer Über-

---

[1]) Die jüngste Arbeit über die Citate bei Matthäus lieferte E. Massebieau in der Monographie: Examen des citations de l'ancien testament dans l'évangile selon St. Matthieu. Paris 1885.

[2]) Vgl. Anger, l. c. I, p. 8—22. Am genauesten ist 3, 3 nach der LXX gehalten.

[3]) Anger, l. c. p. 22—41. Die Angaben bei Haupt, Böhl und Massebieau bezüglich der Zahl, des Standortes und der Gruppierung der Matthäuscitate weichen von der vorstehenden Angerschen mehrfach ab.

tragung jedoch nur 2, 15 und 8, 17[1]). Mit diesen zwei Stellen hat es die Bewandtnis, daß sie nur in der Übersetzung des Evangelisten, nicht nach der LXX, in den Pragmatismus des Ev. hineinpassen. Andere, wie 12, 18—21 und 13, 13, lassen zwar den Grundtext entschieden durchblicken, jedoch so, daß die LXX, die für den Zweck der Anführung auch brauchbar gewesen wäre, augenscheinlich mitbenutzt ist. Auch 2, 6 und 18; 4, 15; 22, 37; 27, 9 verleugnet der Verfasser des Ev. seine Bekanntschaft mit den Siebenzig nicht, während umgekehrt manche Citate der ersten Kategorie (5, 21. 43; 19, 18—19; 22, 32) stark an das Hebräische erinnern.

Eine weitere zwar mehrfach, z. B. von Delitzsch[2]), Anger[3]), Ebrard[4]) und Schanz[5]) angefochtene und auch nur im großen und ganzen zutreffende Wahrnehmung bezüglich der alttestamentlichen Anführungen in unserm griechischen Ev. machte Bleek[6]). Er beobachtete, daß die Citate im Munde der auftretenden Personen nach der LXX ohne Bezugnahme auf den Urtext, die vom Verfasser selbst „als pragmatische Nachweisungen über die Erfüllung alttestamentlicher Aussprüche in den von ihm dargestellten Verhältnissen und Ereignissen" angebrachten Stellen dagegen mit augenscheinlicher Rücksicht auf das Hebräische gebildet seien. Bleek verfehlt nicht, sofort daraus Schlüsse auf den Ursprung und die Sprache des Ev. zu machen. Seine Ansicht ist, daß dieses auffallende Verhältnis sich durchaus nicht auf natürliche Weise erklären lasse bei der Voraussetzung, daß das Ev. ein durchaus selbständiges schriftstellerisches Werk und die Übersetzung eines aramäisch geschriebenen Originals sei. Denn was die Stellen mit Reden Christi und anderer Personen betreffe, die größtenteils sicher aramäisch gehalten seien, so sei durchaus unwahrscheinlich, daß jene bei ursprünglich aramäischer Abfassung in einer der Übersetzung der LXX auch selbst gegen den hebräischen Text entsprechenden Gestalt sollten mitgeteilt sein. Diese Gestaltung müsse das Werk des mit

[1]) 2, 23, von Langen a. a. O. S. 25 angeführt, gehört nicht dazu. Wenn Hieron. auf diese Stelle als Beispiel einer Übersetzung aus dem Hebräischen sich beruft (de vir. c. 3., siehe o. S. 145), so kann er offenbar keine wörtlich genaue Übertragung gemeint haben.

[2]) A. a. O. S. 13—16.

[3]) II, p. 31.

[4]) Ev. Kritik S. 1001.

[5]) Komp. S. 15. Komm. S. 21—22 u. 33.

[6]) Beiträge zur Evangelienkritik, 1846 S. 57—58.

einiger Freiheit verfahrenden und an die LXX gewöhnten griechischen Übersetzers sein und würde, wie sie beschaffen sei, auch da sich schwer begreifen lassen; noch schwerer, daß der Übersetzer sich nicht derselben Freiheit auch bei den pragmatische Nachweisungen enthaltenden Stellen bedient habe. Hieraus ergebe sich mit großer Wahrscheinlichkeit für den Ursprung unsers Ev., 1. daß der Verfasser desselben, dem die pragmatischen Nachweisungen angehören, ein gelehrter gläubiger Jude und zwar wohl ein Palästinenser gewesen, dem das A. T. im Original bekannt und geläufiger als nach der LXX war; 2. daß er aber dasselbe schon griechisch geschrieben, und 3. dafür schon frühere evangelische Schriften, eine oder mehrere, benutzt habe, worin die Erzählungen über Begebenheiten und Reden griechisch, d. h. nach der LXX, enthalten waren.

Gehen wir auf die Prämissen zurück, aus denen diese Folgerungen hergeleitet werden. Wenn Bleek es bei der Annahme ursprünglich aramäischer Abfassung durchaus unwahrscheinlich findet, daß die Stellen mit Reden Christi und anderer Personen in einer der Übersetzung der LXX auch selbst gegen den hebräischen Text entsprechenden Gestalt sollten mitgeteilt sein, so glauben wir diese Erscheinung mit Langen[1]) zunächst ganz gut durch die Annahme erklären zu können, der griechische Übersetzer habe die Worte des Evangelisten selbst möglichst getreu wiedergeben wollen, die mitgeteilten Reden dagegen gleichsam als Urkunden behandelt und darum für die alttestamentlichen Stücke in denselben meist die betreffenden Stellen aus der vorhandenen offiziellen Übersetzung eingeschaltet. Wir gehen dabei von folgender Erwägung aus. Zur Zeit, als die Übersetzung des Ev. veranstaltet wurde (nicht lange vor dem Jahre 70)[2]) hatte sich in dem überwiegenden Teile der evangelischen Geschichtserzählung, namentlich soweit sie die Aussprüche und Reden des Herrn zum Gegenstande hatte, unter den Christen griechischer Zunge bereits eine gewisse stereotype Form herausgebildet. Es war bei dem mündlichen Vortrage der neutestamentlichen Geschichte nach und nach eine gewisse Übereinstimmung und Gleichförmigkeit in der Mitteilung und Darstellung der einzelnen Begebenheiten entstanden. Man erzählte fast immer dieselben Sachen und vor allem immer die Aussprüche und Reden Christi, die um so leichter dem Gedächtnisse sich einprägten, als sie vielfach in anziehende Gleichnisse

[1]) Langen S. 24.
[2]) Vgl. 8. Abschn.

und Parabeln eingekleidet waren. Was war nun dabei natürlicher, als daß man jene Stellen, wo der Herr oder andere Personen die Schrift citieren, in der allgemein üblichen und allen geläufigen alexandrinischen Übersetzung mit einfließen ließ? Unwillkürlich führte das Gedächtnis dem Erzählenden den gewohnten Septuagintatext vor[1]), ähnlich wie einem deutschen Katholiken bei Schriftanführungen etwa die Übersetzung von Allioli, oder einem Protestanten die von Luther sofort vorschweben würde. Diesem Umstande mußte bei der Übersetzung des Ev. Rechnung getragen werden. Er setzte der Freiheit in der Übertragung gewisse Schranken und forderte in den bezeichneten Partieen des Ev. einen möglichst engen Anschluß an die usuelle griechische Version. An Stellen, welche dem Kontexte angehörten und mehr der subjektiven Reflexion und Beweisführung des Evangelisten dienten, war der Übersetzer von dieser Rücksicht entbunden. Hier konnte er sich einfach an seine Vorlage halten, indem er die Citate entweder wörtlich übersetzte oder gleichfalls frei nach der LXX gab. Wir haben demnach nicht nötig, mit Bleek anzunehmen, der Urheber des griechischen Textes habe eine oder mehrere frühere evangelische Schriften vor sich gehabt, worin die Erzählungen und Reden griechisch, d. h. nach der LXX-Version, enthalten waren[2]).

---

[1]) Michaelis a. a. O. S. 990. Feilmoser a. a. O. S. 59.

[2]) Die von Bleek postulierte schriftliche Quelle vermutete Ritschl, Theol. Jahrbb. 1851 S. 521 ff., im Ev. des Markus, weil darin die Citate aus der LXX mit denen bei Matth. dieselbe Gestalt zeigten. Denselben Schluß machen Weiß a. a. O. S. 45, und Holtzmann, Zeitschr. f. w. Theol. 1878 S. 121 u. Lehrb. der Einl. S. 367, welche nur in den über Markus hinausgehenden Citaten eine selbständige Bearbeitung des Grundtextes seitens des Matth. erkennen. Auch Scholten, d. älteste Ev., aus dem Holländischen übers. von Redepenning, 1867. S. 54 f., giebt bei den Matth. und Markus gemeinsamen Citaten Markus den Vorzug der Ursprünglichkeit, da Matth. den LXX näher komme. „Allein abgesehen davon, daß dies in der allgemeinen Ausdehnung nicht richtig ist, da von den 17 gemeinsamen Citaten nur 3 bedeutendere Abweichungen zeigen (Matth. 13, 14—15; 19, 18—19; Mark. 4, 12; 10, 19, wo Matth. den LXX näher steht; Matth. 22, 24, Mark. 12, 19 verhält es sich umgekehrt), so sind die Kontextcitate bei Matth. anerkanntermaßen dem Urtext näher . . . Da aber die Abweichungen so gering sind und bei Matth. 22, 24 eine freiere Behandlung mit Berücksichtigung des Urtextes (ἐπιγαμβρεύσει) zugegeben wird, so bleibt zum Beweis für die Abhängigkeit von Markus wenig übrig". Schanz, Komm. S. 33 und Anm. 6. „Was die Verschiedenheiten zwischen beiden Evangelisten angeht, so sind die Abweichungen des Mark. sämtlich aus dem Bestreben hervorgegangen, die Citate dem Sinne nach genau zu bestimmen oder ihnen ihre geschichtliche Form

Übrigens ist der von Bleek aufgestellte Kanon, wornach die Kontextcitate nach dem hebräischen Urtexte, die Citate in den Reden nach den Siebenzig sich richteten, wie schon bemerkt, auch nur im allgemeinen richtig. Die meisten Schriftstellen der Bergpredigt (Kap. 5—7) folgen so wenig dem alexandrinischen (oder hebräischen) Texte, daß man, wie sich Haupt ausdrückt, eigentlich gar nicht fragen darf, woher sie stammen[1]). Die Stelle 11, 10 steht gleichfalls mitten in einer Rede Jesu und ist doch nach dem Hebräischen gebildet. Die Worte *κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου* (LXX: *ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου*) gehen auf das hebräische פָּנָה־דֶרֶךְ לְפָנָי, Mal. 3, 1, zurück[2]). In dem Redecitate 22, 24 liegt dem Ausdrucke *ἐπιγαμβρεύειν* das יִבֵּם des Urtextes (Deut. 25, 5) zu Grunde, während die LXX allgemeiner *συνοικεῖν* wählten[3]). Wenn Bleek fortfährt: Jene Gestaltung müsse das Werk des mit einiger Freiheit verfahrenden und an die LXX gewöhnten griechischen Übersetzers sein und würde, wie sie beschaffen sei, auch da sich schwer begreifen lassen, — so ist zu entgegnen, daß man allerdings den Übersetzer nicht als mechanischen Buchstabenknecht, sondern als einen frei sich bewegenden und vorzugsweise nur auf die treue Wiedergabe des Sinnes gerichteten Bearbeiter des hebräischen Originals sich zu denken hat. Nur so vermochte er eine Übersetzung zustande zu bringen, die Geist und Leben zeigte und geradezu als Original gelten konnte. Wenn es endlich in der Bleekschen Argumentation als noch schwerer begreiflich hingestellt wird, daß der Übersetzer sich nicht derselben Freiheit

---

zu bewahren (letzteres in dem *ἑλωΐ*). Daher erscheint die Form bei Matth. als die ursprüngliche, von Mark. etwa schon gekannte, während das umgekehrte Verhältnis nicht denkbar ist". Haupt a. a. O. S. 308.

[1]) A. a. O. S. 296. S. 306: „Kap. 5, 21 lehnt sich in der zweiten Hälfte an Ex. 21, 14. 15, stimmt aber weder mit Original noch mit LXX. 5, 31. 33 sind völlig frei wiedergegeben; 5, 43 ist sogar im zweiten Teile so allgemein gehalten, daß gar keine Stelle anzugeben möglich ist, woher die Worte direkt entlehnt sind".

[2]) Die Bemerkung von Weizsäcker, Neue Untersuchungen üb. d. ev. Geschichte ꝛc., 1864 S. 23 Anm. 1, das Citat 11, 10 sei höchstwahrscheinlich erst von dem Evangelisten in die Rede eingelegt und unterbreche in störender Weise den Zusammenhang, ist eine bloße Ausflucht, dem Gewichte dieser Stelle sich zu entziehen.

[3]) Andere Abweichungen der Redencitate von dem Texte der LXX notiert Anger, l. c. II, p. 28.

auch bei den pragmatische Nachweisungen enthaltenden Stellen bedient habe, so kann nur als Antwort dienen: Weil er hier teils genötigt war, auf den hebräischen Grundtext zu rekurrieren, teils weil er hier einfach von dem Princip der freien Schriftcitation Gebrauch gemacht hat. Vergleichen wir z. B. Matth. 2, 15, wo Osee 11, 1 angeführt ist. Hier leuchtet ein, daß der freie Septuagintatext: *καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ* zu dem Beweise, Gott habe seinen Sohn aus Ägypten gerufen, nicht brauchbar war. Matth. 4, 5 (Jes. 8, 23; LXX: 9, 1) würde wenigstens die Form, in der die Alexandriner den Gedanken wiedergaben (*τοῦτο πρῶτον πίε, ταχὺ ποίει χώρα Ζαβυλὼν . . . ἴδετε φῶς μέγα*), sich sehr ungeschickt in den Zusammenhang gefügt haben. Kap. 8, 17 ist die Stelle Jes. 53, 4 nach dem Hebräischen citiert, weil die Übersetzung der LXX (*οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει*) schwerlich zu dem Beweise dienen konnte, daß Jesus unsere *ἀσθενείας* (Krankheiten; denn von solchen ist im letzten Satze des vorausgehenden V. 16 die Rede) von uns nehme. In diesen drei Anführungen war somit das Abgehen von der LXX und der Rekurs auf den Urtext eine Notwendigkeit, und forderte es nicht bloß die „Delikatesse" (Hug). Andere Stellen in den pragmatischen Nachweisungen zeigen eine unverkennbare Beziehung auf die alexandrinische Übersetzung, z. B. 1, 23 vgl. Jes. 7, 14 (allerdings mit der Variante *καλέσουσι* statt *καλέσεις*); desgleichen 2, 18 vgl. Jer. 31, 15 (LXX: Jer. 38, 15), wo wenigstens eine gedächtnismäßige Bezugnahme auf die LXX vorliegt; 12, 21 giebt Matthäus die Worte des Grundtextes: וְלִתּוֹרָתוֹ אִיִּים יְיַחֵלוּ, Jes. 42, 4, mit: *καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσι* (nach LXX: *καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν*). Damit ist denn auch der erste der Bleekschen Folgerungssätze beseitigt, daß nämlich der Verfasser des Ev. oder vielmehr (im Sinne dieses Gelehrten) der Überarbeiter der griechischen Quellenschrift, ein gelehrter gläubiger Jude und zwar wohl ein Palästinenser gewesen sein müsse, dem das A. T. im Original bekannt und geläufiger als nach der LXX war. Überhaupt kann, wie wir gesehen, der von Bleek statuierte Unterschied zwischen Reden- und Kontextcitaten, wodurch die Wahl des alexandrinischen bezw. hebräischen Textes jedesmal soll bestimmt worden sein, nur in sehr beschränktem Maße aufrecht gehalten werden. Am wenigsten kann er zu irgendwelchen Schlüssen auf die Komposition und Sprache des Ev. verwertet werden.

Ältere protestantische Exegeten, wie Calvin, Heidegger, Hofmann, Rumpäus, Wetstein[1]), Masch[2]) haben schon in der Thatsache, daß der griechische Matthäus in den Citaten meist den Siebenzig folgt, den Beweis der griechischen Originalität gesehen, wie umgekehrt andere in dem hebraisierenden Sprachcharakter und in angeblichen Übersetzungsfehlern des Ev. (Bolten[3]), Eichhorn[4]), Bertholdt[5]), sowie weil der Evangelist zuweilen nach dem hebräischen Grundtexte citiert (Baur)[6]), den Übersetzungscharakter angezeigt finden wollten. Beweist aber die hebräisch gefärbte Sprache des Ev. nur, daß sein Verfasser kein echter Grieche war, sondern als geborener Hebräer auch beim Ausdrucke in griechischer Sprache hebräisch dachte und konstruierte, und zeigt die Citation nach dem Hebräischen an manchen Stellen nur, daß der Urheber des griechischen Textes auch den hebräischen Grundtext kannte und benutzte, so liegt der zuerst erwähnten Ansicht die irrige, mit der altreformatorischen Vorstellung von der Verbalinspiration zusammenhangende Voraussetzung zu Grunde, daß der griechische Übersetzer des hebräischen Originals sich wörtlich an seine Vorlage halten mußte und von der bei den Juden allgemein üblichen griechischen Version keinen Gebrauch machen durfte. Allein so gut der erste Autor des Ev. Zutritt zu dieser Version des A. T. hatte, ebenso gut auch der Übersetzer. „Das kann, wie bereits Michaelis ganz gut gegen Masch bemerkte (a. a. O.), ebensowohl von dem griechischen Übersetzer geschehen sein, welcher dem Exempel der Apostel billig darin folgte, daß er die Stellen aus dem A. T., die Matthäus anführet, aus der bekannten und in aller Händen seienden griechischen Übersetzung nimmt, sowie der lateinische Übersetzer des Irenäus die Stellen des N. T. nicht nach dem griechischen Grundtexte, sondern aus der lateinischen Vulgata anführet". Heutzutage nimmt niemand mehr daran Anstoß, daß in der griechischen Übertragung eines hebräischen Originals die Stellen aus dem A T. mit dem Wortlaute der allgemein anerkannten LXX wiedergegeben

---

[1]) Ihre betreffenden Äußerungen teilweise bei Credner, Einl. § 42 u. 43.

[2]) Michaelis a. a. O. S. 986 ff.

[3]) Vorbericht zu Matthäus. S. 7 ff.

[4]) Einl. Bd. I. § 106.

[5]) Histor. krit. Einl. i. sämtl. kan. u. apokryph. Schriften d. A. u. N. T. Teil III. S. 1260 ff. vgl. S. 1177 ff.

[6]) A. a. O. S. 578.

sind. Auch das findet man unbedenklich, daß dies zuweilen ohne Rücksichtnahme auf den Grundtext geschehen konnte, wofern nur nicht der Zusammenhang das Festhalten dieses Textes forderte. Aber für unvereinbar mit dem Verfahren eines Übersetzers hält man es und sieht darin das sichere Merkmal einer griechischen Originalschrift, wenn der griechische Text freigehalten ist und in einer von dem hebräischen wie alexandrinischen Texte zugleich abweichenden Gestalt auftritt oder gar nur in seiner griechischen Beschaffenheit für den Zusammenhang geeignet ist. Man geht hier von der Voraussetzung aus, daß die hebräische Schrift des Apostels die alttestamentlichen Stellen genau in ihrer ursprünglichen Form aufnehmen mußte, sowie sie die hebräische Bibel darbot, so daß sie also in der griechischen Übertragung entweder in dieser nämlichen Gestalt oder nach der LXX wiedergegeben werden mußten. Diese Supposition aber ist falsch, denn sie steht mit der damaligen jüdischen Gewohnheit, die Schrift frei zu citieren, in Widerspruch. Mit derselben, ja mit noch größerer Freiheit, als womit wir heutigen Tags beim mündlichen Vortrage und selbst in der Schriftsprache Bibeltexte mit einfließen lassen, handhabten die Juden das Schriftwort. Wörtlich citierte der Jude, namentlich längere Schriftstellen, fast nie. Es hing dies zusammen mit der Art und Weise, wie ihm die Schriftkenntnis vermittelt wurde. Hatte an den Sabbathen und Festtagen, wo das Volk in der Synagoge zusammenkam, der Vorleser seine Lektion aus der Thora und den Propheten beendet, so erhob sich sofort der Methurgeman (S. 56), um dem vom Volke nicht mehr verstandenen hebräischen Texte die Übertragung in das Aramäische folgen zu lassen. Aber „seine Übersetzung vermittelte nicht bloß den Wortsinn des Originals, sondern auch den Sinn, in welchem die Synagoge traditionell den Text auffaßte“[1]). Dabei durfte er sich keines Skriptums bedienen. Nur die hl. Schrift, glaubte man, dürfe schriftlich aufgezeichnet werden. Man stützte sich dabei auf Exod. 34, 27, wo der Herr zu Moses spricht: „Schreibe dir diese Worte auf, denn auf diese Worte hin habe ich einen Bund geschlossen mit dir und mit Israel“. Es bildete sich auf Grund dieser Stelle bei den Rabbinen der Satz: „Die Worte der hl. Schrift darfst du nicht mündlich hersagen und die Worte der mündlichen Lehre darfst du nicht der

[1]) Biesenthal a. a. O. S. 51.

Schrift anvertrauen“[1]). Zu den „Worten der mündlichen Lehre“ aber rechnete man nicht bloß die Auslegung, sondern auch die Übersetzung. Anfänglich war nicht einmal für das Privatstudium die schriftliche Aufzeichnung der mündlichen Lehre gestattet; erst im zweiten Jahrhundert trat eine Milderung dieses strengen Grundsatzes ein. Weil man umgekehrt die Worte der hl. Schrift nicht mündlich hersagen sollte, so citierte man, wenn bei gerichtlichen Verhandlungen, in religiös belehrenden und erbaulichen Vorträgen und bei theologischen Disputationen in der Synagoge und auf den Schulen zum Zwecke der Beweisführung die Schrift angeführt wurde, diese nicht vollständig und wörtlich genau, wie sie in den hl. Codices urkundlich vorlag, sondern entweder bloß mit den Anfangs- und Schlußworten, oder wenigstens mit einigen Weglassungen oder Zusätzen, ein Verfahren, welches aus den beiden Thalmuden und den Midraschim noch deutlich ersichtlich ist. „Es pflegt aber auch häufig zu geschehen, daß ein Bibelvers angeführt wird mit andern Worten oder mit anderer Wortstellung. Der Leser, der mit der alten Weise der Schriftauslegung unbekannt ist, würde leicht bei der Hand sein, zu behaupten, die Thalmudlehrer hätten andere Lesarten. Aber es ist nicht so, ihre hermeneutischen Regeln haben ihnen diese Licenz gestattet. Diese Art heißt גורעין ומוסיפין דין, modus, quo auferunt et addunt. . . . . Oft finden wir auch in der Mischna sowie im Thalmud Bibelstellen, ganze und halbe Verse, angeführt, die aber nicht als förmliche Citate zu betrachten sind. Sondern bei der vielfachen Beschäftigung mit der hl. Schrift in der Synagoge und im Lehrhause wurden ihnen biblische Phrasen so zur zweiten Natur, daß sie dieselben unwillkürlich gebrauchten. Diese Erscheinung finden wir schon im A. T., besonders in den spätern prophetischen Schriften“[2]).

Dieselbe Behandlung wie der hebräische Urtext, erfuhr bei den Juden auch die alexandrinische Übersetzung. Nachdem die anfängliche Abneigung gegen dieselbe überwunden war, ging sie bald in so allgemeinen Gebrauch über, daß man aus ihr nicht nur die Kenntnis der Schrift schöpfte, sondern sie auch als litterarisches Bildungsmittel gebrauchte. Man studierte an ihr vorzugsweise die griechische

---

[1]) Tract. Gittin 60^{b}. Temura 14.

[2]) Biesenthal S. 55—56, wo zugleich noch andere Eigentümlichkeiten der jüdischen Schriftcitation erwähnt werden. Vgl. dazu das instruktive Kap. 22 der hist. crit. von R. Simon.

Sprache[1]) und entlehnte aus ihrem Wortschatze eine ganze Menge von Ausdrücken und Phrasen, die man im gewöhnlichen Leben und in der Wissenschaft zum Ausdrucke der Gedanken in Anwendung brachte, ohne natürlich die Schrift citieren zu wollen. Aber auch beim religiösen Gebrauche hielt man sich nicht strenge an ihren Buchstaben. „Häufig wurde bloß der Anfang des Verses, oft mit Einschaltung eigener Worte, ohne an den Wortlaut der LXX sich zu binden, häufig auch bloß der Schluß eines Verses angeführt. Oft führte der Vortragende seine Worte auch mit der Formel an: „Es steht geschrieben", erwähnte dann aber nur den Anfang des Verses und citierte unmittelbar darnach noch ein oder mehrere Stücke aus verschiedenen Versen, die ihm dann aber nur als Darstellungsmittel schriftgemäßer Gedanken und weniger als strikte Beweise dienten. Zuweilen geschah es auch, daß der Schriftsteller, teils um einen dogmatischen Zweck zu erreichen, teils um seine Unabhängigkeit von der hergebrachten Übersetzung zu zeigen, seine eigene Übersetzung mit der recipierten verschmolz. Wollte man daraus schließen, der Verfasser habe in seinem recipierten Texte eine andere Lesart gehabt oder er habe dieses oder jenes Wort falsch gelesen, so würde das ein übereilter Schluß sein"[2]). Mit dieser Gewohnheit eines freien eigentümlichen Schriftgebrauchs waren auch Jesus und seine Jünger von Jugend auf vertraut. Die Schriften der letztern, namentlich des hl. Paulus, enthalten noch manche Anklänge an das rabbinische Verfahren[3]). Haupt weiset noch auf das Moment der höhern geistigen Freiheit Jesu hin, der das A. und N. T. als höhere Einheit geistig zusammenschaute und demgemäß auch frei citierte, woher es komme,

[1]) vgl. oben S. 130.

[2]) Biesenthal S. 62.

[3]) Hierauf scheint der hl. Hieronymus anzuspielen, wenn er zu den Schriftanführungen des Apostels Paulus die übrigens stark rhetorisch klingende Bemerkung macht: Paulus in testimoniis, quae sumit de V. Testamento, quam artifex, quam prudens, quam dissimulator est ejus, quod agit. Ep. 48 ad Pammach. ed. Vall. T. I. p. 221. Lessing mußte diese Stelle zum Beweise für die Behauptung dienen, „es sei erwiesen und ausgemacht, daß die ältesten und angesehensten Kirchenväter einen Betrug, der in guter Absicht geschieht, für keinen Betrug gehalten, und diese nämliche Denkungsart den Aposteln beizulegen, sich kein Bedenken gemacht haben". Anti-Göze S. 188 (Werke 10. Bd. Lachmanns Ausg.). Zu Anfang des vorigen Jahrh. urgierte besonders Surenhus in seinem früher erwähnten Werke die Abhängigkeit der neutestam. Schriftsteller von der rabbinischen Citationspraxis, ging aber im einzelnen viel zu weit.

daß die Citate dem Grundtexte wie den LXX gleich sich anpaßten[1]). Den Standpunkt der höhern evangelischen Freiheit teilten aber mit dem Herrn seine Apostel und Jünger[2]). Auf demselben standen auch die Väter[3]). Jedenfalls wird man nach dem über die Gewohnheit der freien jüdischen Schriftallegation Gesagten für ein syrochaldäisches Matthäusev. im Ernste nicht mehr die Voraussetzung machen können, daß darin alle Texte des A. T. in wörtlich genauer Übersetzung wiedergegeben waren. Wenn Hieronymus in der S. 145 angezogenen Stelle versichert, daß der hebräische Matthäus dem Grundtexte und nicht den siebenzig Dolmetschern in den Citaten folge, so hat er damit eine buchstäblich genaue Übereinstimmung der letztern mit dem Urtexte auf keinen Fall behaupten wollen. Es widerspräche das dem, was er bei andern Gelegenheiten über die freie Citation im N. T. bemerkt. Man vergleiche z. B. ep. ad Pamm. 57: Ex quibus universis (d. h. aus den vorher von Hieron. angeführten Stellen) perspicuum est, apostolos et evangelistas in interpretatione veterum scripturarum sensum quaesisse, non verba; nec magnopere de ordine sermonibusque curasse, dum intellectui pateret[4]). Ep. ad Algasiam: Et hoc non solum in praesenti loco (Matth. 11, 10), sed ubicunque de veteri instrumento apostoli et evangelistae testimonia protulerunt, diligentius observandum est: non eos verba secutos esse, sed sensum, et ubi Septuaginta ab Hebraico discrepant, Hebraeum sensum suis

---

[1]) A. a. O. S. 307: „Beides, sowohl die freie Form, in welcher nur der allgemeine Gedankengehalt des A. T. ausgedrückt wird, als auch die Zusammenschweißung mehrer Stellen liegt in dem Standpunkte begründet, von dem aus Jesus das A. T. gebraucht, nämlich ὡς ἐξουσίαν ἔχων. Nicht um Wortähnlichkeiten, nicht um abgezirkelte Kongruenz zwischen A. und N. T. handelt es sich ihm, sondern um die Sachen. Das A. T. ist eine große Einheit in seinen Augen und er citiert dessen einheitlichen Geist, so wie er ihn mit dem geistigen Auge zusammenschaut. In dieser geistigen Freiheit seiner Citate ist begründet, daß sie sich dem Grundtext und der LXX gleich sehr anpassen ließen. Weil es Jesu nie auf den Buchstaben ankommt, so ist es gleichgültig, ob derselbe griechisch oder hebräisch, wörtlich oder frei ist. So liegt es also in dem Wesen der Citate Jesu, daß sie sich bis auf wenige der alexandrinischen Übersetzung fügten".

[2]) 2 Kor. 3, 6.

[3]) Semisch, D. apostol. Denkwürdigkeiten des Mart. Justin. 1848 S. 96. 129. 208 ff. Tischendorf, Wann wurden uns. Evv. verfaßt? 1865 S. 15.

[4]) tom. I. p. 313.

expressisse sermonibus[1]). Comm. in Mich. lib. II. c. 5: Quod testimonium (Matth. 2, 6 coll. Mich. 5, 1) nec Hebraico nec LXX interpretibus convenire me quoque tacente perspicuum est. Daß auch von anderer Seite über die Citate im N. T. reflektiert und die Abweichungen auf verschiedene Weise zu erklären gesucht wurden, zeigt Mich. 5, 2: Sunt autem, qui asserant, in omnibus paene testimoniis, quae de V. Testamento sumuntur, istiusmodi esse errorem, ut aut ordo mutetur, aut verba, et interdum sensus quoque diversus sit, vel apostolis vel evangelistis non ex libro carpentibus testimonia, sed memoriae credentibus, quae nonnunquam fallitur[2]). Aus der Bemerkung, daß die Apostel und Evangelisten in Fällen, wo sich zwischen LXX und hebräischem Urtext eine Differenz ergab, sich nach dem letztern richteten, darf man schließen, daß Hieronymus auch für Matthäus, trotzdem derselbe hebräisch schrieb, wie jener so nachdrücklich betont, die Benutzung der alexandrinischen Übersetzung wenigstens wird für möglich gehalten haben. Denn was er bei den übrigen neutestamentlichen Verfassern zugiebt, mußte er auch bei Matthäus für statthaft halten. Kaum begreiflich wurde diese Möglichkeit einer Benutzung der griechischen Version seitens des hebräischen Matthäus von manchen Kritikern bis in die neuste Zeit in Abrede gestellt, wie zuletzt noch von Holtzmann[3]), und sollen „die Stellen, auf die der Verfasser nur von den LXX aus kommen konnte", unzweifelhaft beweisen, daß unser Ev. eine griechische Originalschrift sei[4]). Es ist aber schon früher ausgeführt worden, wie allgemein zu damaliger Zeit von den Juden aramäischer wie griechischer Zunge die LXX in Gebrauch genommen waren. War nun das hebräische Ev. weder unter ausschließlicher noch wörtlicher Benutzung des hebräischen Urtextes vom Apostel gefertigt, so mußte auch bei der griechischen Übertragung ein gemischter Text herauskommen, wenn der Übersetzer genau nach seiner Vorlage arbeitete. „In unserm Falle konnte er aber noch den griechischen LXX-Text beiziehen, woher es kommt, daß er sich in der Form mit

---

[1]) tom. I. p. 848.

[2]) tom. VI. p. 789. cfr. ad Jerem. 31, 15; ad Matth. 27, 9.

[3]) Einl. S. 367. Vgl. Credner, Beitr. Bd. I. S. 393: „Im hebr. Urtexte unsers Matthäus konnte doch Hieron. auf keine Weise eine Rücksicht auf die griech. Übersetzung der LXX suchen".

[4]) Weiß a. a. O. S. 45.

demselben öfter berührt. Man darf sich jedenfalls seine Thätigkeit nicht als eine so unselbständige vorstellen, daß er bei den Citaten je den entsprechenden Text nachschlug, denn er war so gut als der Verfasser in der Gewohnheit des freien Citierens aufgewachsen"[1]).

Um die Thatsache der mannigfachen Differenzen, welche zwischen den Schriftanführungen im N. T. und dem hebräischen bzw. alexandrinischen Texte unleugbar obwalten, zu erklären, verfiel man seit dem sechzehnten Jahrhundert auf die Idee, die neutestamentlichen Verfasser müßten bei der Abfassung ihrer Schriften das A. T. in einer eigentümlichen Textesgestalt vor Augen gehabt haben, sei es nun, daß man sich hierunter eine von der masorethischen abweichende Recension des Urtextes oder eine nach demselben (bzw. der LXX) gefertigte syrochaldäische Übersetzung vorstellte, wie es deren nachweislich von einigen alttestamentlichen Büchern wenigstens schon in der letzten vorchristlichen Zeit gab. Bei dieser Annahme, glaubte man, werde das Verfahren der hl. Autoren in der Citation der Schrift mehr den Schein des Zufälligen und Willkürlichen verlieren und den Charakter größerer Objektivität annehmen. Soweit wir nachweisen können, findet sich die erste Andeutung dieser Hypothese bei Calvin († 1564), der zu Apg. 8, 33 die Bemerkung macht: Vel Graecum volumen eunuchus habuit vel Lucas suo more lectionem tunc usitatam retulit. Eine bestimmtere Aussprache erfährt dieser Gedanke bei Cornelius Jansenius, Bischof von Gent, der gelegentlich der Erklärung des schwierigen Citates Matth. 2, 6 (Mich. 5, 1) äußert: Sunt, qui putant, scribas et Matthaeum ita adduxisse testimonium, quomodo tunc legebatur in editione Syriaca, qua tunc magis quam Hebraica veritate passim utebantur[2]). Der schon genannte reformierte Theologe Drusius bezeichnet die Annahme eines vom Evangelisten benutzten chaldäischen textus receptus als ein Mittel, wodurch man, wäre er noch vorhanden, die Citate im N. T. mit dem Urtexte würde in Harmonie bringen können. Er sagt zu Matth. 27, 46 (Pslm. 22, 2): Christus verba Davidis extulit Syriace, non Ebraice, unde non abs re arbitramur, pleraque testimonia V. T. citata esse ex traductione Chaldaica ea, qua tunc vulgo utebantur: quae si jam extaret, haud dubio

[1]) Schanz, Komm. S. 21. Vgl. Kompos. S. 17.

[2]) Comm. in suam Concordant. et totam histor. evangel. Lovan. 1571. cap. 9 pag. 69.

juvaret nos in his locis conciliandis dirimendaque pugna, sicubi dissidere videantur[1]). Die nämliche Voraussetzung wiederholten in unserm Jahrhundert für das Matthäusev. Gesenius[2]), Credner[3]), Köstlin[4]), Holtzmann[5]), Rénan[6]), Scholten[7]), Réville[8]), die neben der LXX und dem hebräischen Urtexte den Gebrauch eines syrochaldäischen Thargums seitens des Apostels für wahrscheinlich hielten. Nicht zwar eine syrochaldäische Übersetzung, aber eine von unserm heutigen Masorethentexte vielfach abweichende Textesgestalt des A. T., d. h. die damals in offizieller Gültigkeit stehende und vom Synedrium anerkannte, läßt Aberle den Evangelisten als Quelle seiner Citate gebrauchen[9]). Von allen am eingehendsten hat sich mit der vorliegenden Frage zuletzt Eduard Böhl beschäftigt in den beiden früher genannten Schriften: „Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu" und „Die alttestamentlichen Citate im N. T." In den „Forschungen" bemüht er sich, den geschichtlichen Nachweis für die Existenz der Volksbibel zu erbringen, in der letztern Schrift macht er von dem dort vermeintlich gewonnenen Resultate die praktische Anwendung, indem er die Abweichungen in den Citaten durch Zuhülfenahme der Volksbibel erklärt. Böhl's Ansicht ist folgende. Weder Jesus noch die Apostel haben mehr den hebräischen Grundtext gebraucht[10]), wie bisher immer angenommen wurde. Sie citieren vielmehr die Schrift neben der LXX nach einem syrochaldäischen Texte, welcher der LXX nachgebildet war und im wesentlichen mit dieser zusammen-

---

[1]) Parall. sacra p. 1261.

[2]) Komm. zu Jesaias. Bd. I S 64.

[3]) Beitr. Bd. II S. 134 ff. Vgl. Einl. S. 93—94. Er beschränkt wie Gesenius den Gebrauch des Thargums auf die messianischen Beweisstellen.

[4]) A. a. O. S. 370.

[5]) Synopt. Evv. S. 259.

[6]) Les évangiles, p. 176.

[7]) A. a. O. S. 54.

[8]) Etudes sur l'év. selon St. Matth. p. 30.

[9]) Einl. S. 25: „Matthäus stimmt . . . in seinen Citaten bald mit dem Masorethen-, bald mit dem LXX-Text zusammen, bald weicht er von beiden ab, zum deutlichen Beweis, daß er einer eigentümlichen Textesgestaltung des A. T. gefolgt sei. Diese aber kann, da der Masorethentext noch nicht existierte, den LXX-Text aber die Christen sonst ausschließlich zu gebrauchen pflegten, keine andere gewesen sein, als die damals in offizieller Gültigkeit stehende und vom Synedrium anerkannte".

[10]) Forschungen, S. 168. 176—177.

fiel, jedoch unter den Händen der Übersetzer, welche der synagogalen Überlieferung mannigfachen Einfluß gestatteten, auch manche Verschiedenheiten angenommen hatte. „So ähnlich demnach auch beide Versionen, die LXX und die aus ihnen entstandene palästinensische Parallel-Übersetzung einander sahen, so deckten sie sich nicht vollständig. Immer aber blieb das Bewußtsein lebendig, daß jener palästinensische textus receptus, den wir schon in den Forschungen „Volksbibel" nannten, und den uns die circa 275 alttestamentlichen Citate des N. T. vergegenwärtigen, mit den LXX nahe verwandt sei. Hieraus eben entnahmen dann die neutestamentlichen Schriftsteller die Berechtigung, die LXX und Volksbibel promiscue zu gebrauchen, Worte der LXX, auch wo sie vom Original abwichen, Jesu in den Mund zu legen, kurz beide Übersetzungen als zwei gleiche Schlüssel, die ihnen den Zutritt zum Heiligtum der göttlichen Offenbarung verschafften, anzusehen"[1]). Durch die Annahme der Volksbibel, der „LXX in aramäischem Sprachgewande" wird, wie Böhl glaubt, die Stellung der Citate des A. T. im N. eine ganz andere und zwar wesentlich erleichterte. Es werden mit einem Schlage hundert und mehr Steine des Anstoßes von dem Boden der neutestamentlichen Exegese hinweggeräumt. Die Citate werden von dem Makel rabbinischer Künstlichkeit und von der Zufälligkeit einer bloß gedächtnismäßigen Citierung endlich befreit. Die syrische Volksbibel hat natürlich außer der LXX auch Matthäus vor sich gehabt. Er steht nicht in sklavischer Abhängigkeit von der LXX, sondern variiert die Ausdrücke, eben weil er die Volksbibel zugleich im Auge hat[2]). Ohne das weitausgeholte Beweismaterial, welches Böhl zur Erhärtung seiner Hypothese herbeizieht, im einzelnen zu prüfen, seien zu dem Problem der Volksbibel nur diese Bemerkungen gestattet. Eine Hypothese, wie die in Rede stehende, müßte zu ihrer Anerkennung zunächst wenigstens das eine oder das andere geschichtliche Zeugnis zur Seite haben. Daran aber fehlt es ganz und gar. Auch ist nicht ein einziges Exemplar der Volksbibel auf uns gekommen. Denn die aus der letzten vorchristlichen Zeit stammenden chaldäischen Thargumim, z. B. das des Onkelos und des Jonathan, sind mehr oder weniger paraphrasierende Übertragungen des hebräischen Urtextes, nicht der LXX. Die patristischen Exegeten, denen die abweichende

[1]) Citate, S. VII—VIII.

[2]) Citate S. 5. Forschungen S. 186.

Form der Citate im N. T. keineswegs entging, haben nicht einmal eine Ahnung von einem nach der LXX gefertigten und allgemein gebrauchten aramäischen Textbuche. Man sah sich vielmehr, wie wir oben besonders aus der Stelle des Hieronymus ad Mich. 5, 2 erkannten, nach ganz andern Erklärungsgründen jener Erscheinung um. Auch von den Spätern ist keiner auf eine syrische Volksbibel im Sinne Böhls verfallen. Böhl selbst fühlt die Schwierigkeit des von ihm unternommenen Beweises. „Die Beweisführung kann oft nur andeutungsweise die Gründe anführen, auf denen sie ruht“[1]). Als Hauptargument für seine Thesis muß die Thatsache gelten, daß zur Zeit Jesu die LXX von den Juden als authentischer Schrifttext anerkannt und gebraucht wurde. Der letztern Auktorität mußte daher auch auf ihre Retroversion ins Syrochaldäische übergehen. Jesus und die Apostel, welche syrochaldäisch sprachen[2]), mußten bei Anführung der Schrift auf einen bestimmten recipierten Text sich beziehen. Und „da war es das Nächstliegende, daß sie die in Palästina anerkannte synagogale oder syrische Bibel als ihr Textbuch adoptierten“[3]). Wir entgegnen: Daß bei den Juden die alexandrinische Übersetzung authentische Geltung hatte, ist unbestritten. Nicht so selbstverständlich aber ist, daß diese Auktorität auch auf deren aramaisierte Form überging. Die letztere mochte immerhin für den populären Gebrauch zugelassen sein; daß sie darum sogleich auch die offizielle Anerkennung der Synagoge erlangte und als „authentisches Textbuch“ galt, ist damit noch keineswegs erwiesen. Es dürft ihr in dieser Beziehung nicht besser ergangen sein, als der chaldäischen Version der Propheten. Mit welchem Unwillen man anfangs auf diese herabsah, erzählt uns der Thalmud[4]). Und wie schwer es hielt, daß die LXX bei den Juden zu ihrem nachmaligen Ansehn gelangte, ist schon früher erwähnt worden. Es erscheint darum zum wenigsten als sehr gewagt, der Volksbibel ohne weiters synagogales Ansehen zu vindizieren. Was uns aber überhaupt gegen die Existenz einer Volksbibel zu sprechen scheint und die Annahme derselben überflüssig macht, sind

---

[1]) Forschungen S. 28.

[2]) A. a. O. S. 4—28.

[3]) A. a. O. S. 195.

[4]) Megilla 3a. An dieser Stelle wird berichtet, daß Palästina zur Strafe für dies Unternehmen von einem Erdbeben heimgesucht wurde. Vgl. Biesenthal S. 60, wo die Stelle hebräisch mitgeteilt wird.

diejenigen Citate bei Matthäus und den übrigen neutestamentlichen Autoren, welche vom Texte der LXX abweichen und entweder ganz frei gehalten sind oder augenscheinlich auf den hebräischen Urtext zurückgehen. Hier kann die aramäische Volksbibel, das „alter ego der LXX", offenbar nicht oder nicht ausschließlich gebraucht sein. Und in diesen Fällen muß auch Böhl zu der freien gedächtnismäßigen Citation seine Zuflucht nehmen. Dieses Zugeständnis aber reicht hin, die Volksbibel überhaupt entbehrlich zu machen[1]).

Viel eher könnte man sich mit der Ansicht der vorher genannten Kritiker befreunden, daß dem Matthäus neben dem Urtexte und der LXX noch das eine oder andere Thargum vorgelegen habe, wiewohl man bei dem zweifelhaften Alter der Thargume auch hier über eine bloße Hypothese nicht hinauskommt.

Siebenter Abschnitt.

Auch die originelle Darstellungsart des griechischen Evangeliums widerstreitet der Annahme seiner hebräischen Ursprünglichkeit nicht.

Die Beschaffenheit der alttestamentlichen Anführungen im Matthäusev. enthält, wie wir uns durch die voranstehende Untersuchung überzeugten, keinen zwingenden Grund, die alte und so stark bezeugte Tradition von der hebräischen Originalität dieses Ev. preiszugeben. Dasselbe ist zu urteilen von jenem andern Argumente, welches die Gegner der kirchlichen Überlieferung in der Regel in Verbindung mit dem erstern geltend machen und welches hergeleitet ist aus der formellen Beschaffenheit des ersten Ev. Das letztere, sagt man, macht gar nicht den Eindruck einer Übersetzung. Nirgends verrät es Spuren einer solchen; denn die zahlreichen Hebraismen des Ev. können nicht dafür gelten. Wie es Zweck, Plan und Methode in der Wahl und Anordnung des Stoffes bis ins einzelne zeigt, so

---

[1]) Gegen die Volksbibel vgl. auch Schanz, Komm. S. 22. Massebieau, l. c. p. 40 n. 1.

zieht sich durch das ganze eine so selbständige und selbstbewußte charakteristische Darstellungsform, und bewegt sich die Sprache, abgesehen von ihrem aramaisierenden Kolorit, in einer so freien und fließenden Ausdrucksweise mit echt griechischen Formen und Wendungen, wie man es nur von einer Originalschrift, nicht von einer Übersetzung erwarten kann. Dies ist die Beobachtung aller gründlichen Kenner der griechischen Sprache von Erasmus, Beza, Calvin, Lightfoot, Fabricius, Wetstein bis auf Hug, Fritzsche[1]) u. a., und dieser Wahrnehmung scheint das Zeugnis der kirchlichen Überlieferung weichen zu müssen. Man beruft sich dann noch auf das Beispiel anderer anerkannt übersetzter Schriften biblischen und profanwissenschaftlichen Inhalts, die sofort den Mangel der Originalität verraten und die Übersetzungsmerkmale deutlich an der Stirn tragen. Wäre das Matthäusev. eine Übersetzung und nicht vielmehr eine Originalconception, so müßte bei ihm dieselbe Erscheinung zu Tage treten. Hug macht noch darauf aufmerksam, daß im Altertum die Kunst des Übersetzens wenig ausgebildet war[2]). Indem wir nicht in Abrede stellen, daß dem Matthäusev. eine gewisse originelle Haltung eigen ist, glauben wir hiefür auch eine genügende Erklärung zu besitzen und diese Erklärung früher wenigstens schon angedeutet zu haben. Haben wir uns unter dem Übersetzer des Ev. nicht einen mechanischen Buchstabenmenschen zu denken, der mit ängstlicher Skrupulosität und pedantischer Genauigkeit jeden Vers des hebräischen Textes Wort für Wort ins Griechische übertrug, wie etwa der jüdische Proselyt Aquila die Bücher des A. T., sondern einen frei sich bewegenden, unter dem Einflusse der mündlichen Lehrtradition arbeitenden und an den freien jüdischen Schriftgebrauch gewöhnten Mann der apostolischen Zeit zu verstehen, der bereits auch die zahlreichen Übersetzungsversuche anderer vor sich hatte (S. 52—52), so dürfen wir es nicht mehr so auffällig finden, daß er unter solchen Umständen eine Arbeit zustande brachte, die eine gewisse Selbständigkeit zeigte und sich wie Original las. Da die Übertragung sehr wahrscheinlich nicht lange vor dem Jahre 70 vollendet wurde, also zu einer Zeit, wo das Ev. bereits mehrere Dezennien unter griechisch redender Bevölkerung mündlich gepredigt worden, so hatte sich zweifelsohne wie für den Gang der evangelischen Lehrverkündigung eine gewisse Ordnung und Reihenfolge,

[1]) Wichelhaus a. a. O. S. 16.
[2]) Einl. II, S. 57.

so für viele einzelne Ausdrücke beim Vortrage eine gewisse feststehende Form gebildet, die den Verkündern des Ev. geläufig war und auch dem Übersetzer unsers Ev. bei seiner Arbeit wie von selbst mit in die Feder floß. Jedenfalls waren auch von den vorhergehenden Übersetzungsversuchen, von denen Papias meldet, nicht alle durchgehends wörtlich genaue Übertragungen des Originals, sondern mehr oder weniger frei gehalten. Ob dem Übersetzer andere griechisch fixierte evangelische Diegesen zum Vorbilde dienten, und ob er „aus dem reinen apostolischen Quell dieser" oder aus der mündlichen Tradition seine Vorlage da und dort unerheblich erweiterte, vermögen wir bei dem gänzlichen Mangel an Nachrichten darüber nicht festzustellen. Man könnte dies vielleicht annehmen, ohne die Apostolizität und die Wahrheit des *κατὰ Ματθαῖον* zu gefährden. Bei dieser Annahme, welche auch von manchen Kritikern vertreten wurde, würde sich um so leichter die freie Haltung unsers griechischen Textes erklären. Sicher ist, daß an Stellen, wo hebräische Ausdrücke griechisch erklärt werden (z. B. 1, 23), diese Erklärungen eine Zuthat vom Übersetzer sind[1]). Dem aus der Diktion des Ev. gegen seine hebräische Ursprünglichkeit hergenommenen Argumente wäre von vornherein der Boden entzogen, wenn sich, wie zuletzt wieder L. Schulze behauptet und wahrscheinlich zu machen gesucht hat[2]), erweisen ließe, daß Matthäus selbst die Übersetzung in die griechische Weltsprache besorgt hätte. In diesem Falle könnte man das griechische Ev. geradezu als Original ansehen. Etwas Gegründetes läßt sich gegen diese Annahme durchaus nicht vorbringen (siehe unten S. 174 f.). Der im Griechischen bewanderte Zöllnerapostel wäre jedenfalls zu solcher Arbeit am meisten berufen gewesen. Aberle sucht wie die Abfassung so auch die Übersetzung unsers Ev. in einem ganz speziellen geschichtlichen Anlasse. Wie jene so soll auch diese von außerchristlichen Kreisen beursacht sein. Er knüpft den Übersetzungsanlaß an den Prozeß, den das jüdische Synedrium gegen den Apostel Paulus zu Rom führte. Da das Synedrium den römischen Richtern Beweise gegen das Christentum vorlegen mußte, so verfehlte es sicher nicht, das Matthäusev. dazu zu benutzen, indem es Bruchstücke, die den Römern anstößig

[1]) Ältere Exegeten, wie Cajetan, Gerhard und Wetstein (vgl. Credner, Einl. § 42 u. 43), sahen in dieser Dolmetschung aramäischer Worte einen Beweis für den griechischen Ursprung.

[2]) Einl. S. 423—424.

sein konnten, daraus übersetzen und vielleicht auch den Sinn derselben alterieren ließ. Solches Verfahren der jüdischen Oberbehörde erzeugte christlicherseits das Bedürfnis nach einer Übersetzung des ältesten und am meisten gelesenen Ev. in einer den römischen Richtern verständlichen Sprache. Die Übersetzung aber, welche, wie nachmals die Vulgata, unter Aufsicht und Leitung der kirchlichen Behörde zustande kam, mußte einerseits im wesentlichen genau sein, andererseits durfte sie durch Mängel der Form keinen Anstoß erregen. Hieraus erklärt sich die freie Haltung des griechischen Ev.[1]). Man kann dieser Aberleschen Hypothese ebenso wenig beistimmen, als der von ihm vorgetragenen Ansicht über die Entstehungsursache des hebräischen Matthäus. Denn sie entbehrt ebenso wie diese der geschichtlichen Bezeugung und ist auch in sich unwahrscheinlich. Vielmehr haben wir früher bei der Exegese des Papiasfragmentes (S. 55) einen anderen Grund für die griechische Übertragung als wahrscheinlich kennen gelernt. Wenn dagegen derselbe Gelehrte auf das Beispiel der lateinischen Vulgata sich beruft zum Beweise, daß eine Übersetzung unter den Händen eines gewandten Übersetzers den Übersetzungscharakter möglichst verlieren und leicht die Stelle des Originals vertreten könne, so vermögen wir ihm hierin eher beizupflichten.

Was man aus der sprachlichen Beschaffenheit des ersten Ev. zum Erweise seines griechischen Ursprungs Besonderes beibringt, ist nicht von durchschlagendem Erfolge. Die der Diktion entnommenen Einzelgründe dokumentieren lediglich die Freiheit der Übersetzung. Sie zeigen nur, daß unser kanonischer Matthäus eine griechische Originalschrift sein könne, nicht daß er es wirklich sei. Von den meisten Neuern wird darum auf diese Gründe auch kaum mehr Gewicht gelegt. Nur Holtzmann, Hilgenfeld und Wichelhaus erkennen ihnen noch Bedeutung zu. Seit langer Zeit fand man in der häufigen sprachlichen Übereinstimmung mit Markus und Lukas ein sicheres Anzeichen des griechischen Ursprungs unsers Ev. Wohl der erste, der aus der Stilähnlichkeit zwischen Matthäus und Markus die genannte Folgerung zog, war Erasmus. Er sagt: stylus Matthaei cum Marci stylo plane consentit, haud admodum dissentiens a

---

[1]) Einl. S. 36—37.

dictione Joannis[1]), und fand damit den Beifall von Ökolampadius, Cajetan, Calvin u. a. Von den Neuern hat Holtzmann am entschiedensten die sprachliche Abhängigkeit von Markus betont. Allein so lange noch über das primitive Verhältnis der Synoptiker zu einander gestritten wird und speziell nicht definitiv entschieden ist, ob Matthäus oder Markus die Priorität gebühre[2]), kann aus der Gleichmäßigkeit des Ausdrucks und Ähnlichkeit des Inhalts zwischen beiden Evv. nichts in Bezug auf die Ursprache des erstern gefolgert werden. Und gesetzt auch, die Abhängigkeit des Matthäus von Markus, welche unter den neuesten Evangelienkritikern auch Weiß nicht zwar aus sprachlichen, aber aus exegetischen Gründen entschieden vertritt, sei ausgemacht, so könnte ja dem griechischen Übersetzer bei seiner Arbeit immerhin das Markusev. zu Handen gewesen sein. Diese Annahme wurde bereits von Grotius aufgestellt[3]) und wird auch von Spätern, wie Schegg, Patrizi, Arnoldi, Haneberg, Güntner, Reithmayr, Schanz, Keil für möglich gehalten.

Mit den paar sprachlichen Ausdrücken, welche den originalgriechischen Charakter des Matthäusev. stützen sollen, hat es noch weniger auf sich. Es wird behauptet: Die Thatsache, daß in der Vorgeschichte des Ev. 1, 18 und 20 der hl. Geist, *τὸ πνεῦμα ἅγιον*, als männliches Prinzip erscheint und die Funktion der Zeugung Jesu vertritt, setzt einen griechisch schreibenden Verfasser voraus. Denn im Semitischen ist רוּחַ, Geist, weiblichen Geschlechts. Dies aber mußte bei den Völkern semitischer Zunge auf die Begriffsauffassung des Wortes notwendig Einfluß haben, und ist denn auch thatsächlich in den Kreisen, auf welche der vorausgesetzte hebräische Matthäus berechnet gewesen sein mußte, der hl. Geist als Mutter (oder Schwester) Jesu gedacht worden. Es ist demnach nicht anzunehmen, daß ein hebräischer Schriftsteller diesen Ausdruck in männlicher Personifikation gebraucht haben sollte. Solches konnte nur geschehen, indem

---

[1]) Annotatt. in Matth. VIII, 23. Derselbe vindizierte dem Werke des Irenäus „adversus haereses" die lateinische Originalität, während alle Sprachkundigen darüber einig sind, daß der lateinische Text nur Übersetzung ist.

[2]) Über diese Frage vgl. Schanz, Komm. üb. d. Ev. d. hl. Markus. 1881. § 2. Matthäusev. § 3.

[3]) Annotatt. in Matth. 1, 1: Sicut autem Marcus usus est Matthaei Hebraeo, ni fallor, codice, ita Marci libro usus mihi videtur, quisquis fuit Matthaei Graecus interpres.

die griechische Sprache vermittelnd voraufging[1]). — Allein τὸ πνεῦμα ἅγιον erscheint in den beiden vorliegenden Fällen gar nicht in männlicher Funktion, und wird von der geschlechtlichen Bedeutung von πνεῦμα bzw. רוּחַ ganz abgesehen. Kam es hierauf an, so wäre für den griechischen Verfasser auch das Neutrum πνεῦμα nicht zu gebrauchen gewesen, sondern er hätte ein substantivum masculinum wählen müssen. Das Richtige hat in dieser Beziehung schon Hieronymus ausgesprochen, welcher zu der Stelle im Hebräerev.: Modo tulit me mater mea, sanctus Spiritus in uno capillorum meorum (cfr. Orig. in Matth. XVII, 1), die ganz treffende Bemerkung macht: Nemo in hac parte scandalizari debet, quod dicatur apud Hebraeos spiritus genere feminino, cum nostra lingua appelletur genere masculino et Graeco sermone neutro. In divinitate enim nullus est sexus[2]). Daß der Verfasser des hebräischen Originals die sonderbare, in spätern judenchristlichen Kreisen gangbare Anschauung vom hl. Geiste als Mutter (oder Schwester)[3]) Jesu müsse geteilt haben, wird willkürlich von Holtzmann angenommen. Denn wer sagt uns, daß jener für die genannten Kreise sein Ev. geschrieben habe? Übrigens kann man diese Auffassung vom Verhältnisse der dritten zur zweiten Person nicht geradezu als heterodox bezeichnen[4]). Sie ist ein Produkt jener apokryphen, aber nicht immer häretischen Umbildungen, denen wir das Hebräerev. seit dem 2. Jahrhunderte unterworfen sehen. Daß das weibliche Genus von ruach obige Auffassung begünstigte, ist sehr wahrscheinlich[5]).

---

[1]) Credner, Einl. S. 93. Beiträge Bd. I S. 402—403. Holtzmann, Syn. Evv. S. 269. Schenkels Bibellex. Bd. IV S. 138. Einl. S. 367. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867 S. 315. Einl. S. 463. 494. Evv. sec. Hebr. etc. p. 19.

[2]) Comm. in Jes. 40, 11.

[3]) Von den Sampsäern, einem Zweige der Ebioniten, berichtet Epiphanius haer. 50, 1: ὁμολογοῦσι τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀδελφὴν εἶναι Χριστοῦ, θηλυκῷ σχήματι ὑπάρχουσαν.

[4]) Hieronymus in Mich. 2, 7 scheint sie zu billigen und erklärt sie mit Bezug auf Luk. 1, 35: Ne forte dubites, Verbum et Filium Dei nasci de Spiritu Sancto, Gabrielis ad Mariam verba considera: Spiritus Sanctus, ait, veniet super te et virtus Altissimi obumbrabit tibi: propterea, quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei. Vgl. Wirthmüller a. a. O. S. 54.

[5]) Delitzsch a. a. O. S. 23 hält dafür, die Ansicht habe sich aus den

Ebensowenig Haltbares läßt sich aus den da und dort im Ev. vorkommenden Wortspielen für die griechische Conception anführen. Redefiguren dieser Art finden sich in allen Sprachen[1]) und machen sich im Laufe der Rede meist ganz von selbst. Aber auch wenn sie mit Absicht in unserm griechischen Matthäustexte gebildet wären, so läge darin nicht das geringste Verfängliche gegen die Annahme, daß er eine Übersetzung sei. Warum sollte es dem griechischen Übersetzer, zumal er der Sprache ganz mächtig war, nicht ebensowohl möglich gewesen sein, in Fällen, wo das Zusammentreffen ähnlich klingender Worte deren Bildung begünstigte, Paronomasieen anzubringen, als einem griechischen Originalconcipienten[2])? Dies Argument für den griechischen Ursprung des ersten Ev. ist denn auch von den meisten Kritikern längst fallen gelassen (Sieffert, Ebrard, Meyer, Weiß, Keil); nur Hilgenfeld und Holtzmann halten es noch aufrecht. Es wäre nur beweiskräftig für den Fall, daß die Annahme der griechischen Originalität durch andere stichhaltige innere (oder äußere) Gründe gestützt würde[3]) und käme zu diesen als bestätigendes und verstärkendes Moment hinzu. Nur insofern erkennt ihm auch Bleek Bedeutung zu[4]). Wortspiele nun kommen bei Matthäus an etwa 4 Stellen vor. 6, 16: *ἀφανίζουσι γὰρ* (sc. *ὑπόκριται*) *τὰ πρόσωπα αὐτῶν, ὅπως φανῶσι τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες.* 21, 41: *κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς.* 24, 30: *κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.* Ganz zufällig scheint zu sein 5, 17: *μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον.* Nicht als Wortspiel anzusehen ist 16, 18: *σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν*, wo die Ausdrücke *Πέτρος* und *πέτρα* nichts weiter sind, als die Übersetzung der auch im Aramäischen gleichklingenden Sub-

---

Worten *γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου*, 1, 20, herausgebildet. Reuß a. a. O. I S. 199, und Mangold a. a. O. S. 134, sehen in jener Vorstellung ein unzweifelhaftes Anzeichen „originaler aramäischer Conception des Hebräerevangeliums".

[1]) In der christlich-römischen Litteratur begegnen Wortspiele besonders häufig in den Schriften von Tertullian und Augustin.

[2]) Ebrard a. a. O. S. 1001—1002 erinnert an die Wortspiele in Luthers deutscher Bibelübersetzung.

[3]) Wie solches bei den häufigen Wortspielen im Hebräerbriefe zutrifft.

[4]) Einl. S. 318.

stantive כֵּף und כֵּפָא. Ebensowenig 19, 3, wo *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* zu dem fernstehenden *αἰτίαν* Beziehung haben soll.[1])

Der Versuch, aus der Diktion des Matthäusev. haltbare Beweismomente für seinen originalgriechischen Ursprung zu gewinnen, führt daher zu keinem Resultate. Ja der griechische Text dieses Ev. ist nicht einmal von so ausgesprochener Originalität, daß man nicht auf Grund seiner sprachlichen Beschaffenheit den entgegengesetzten Versuch, der auch thatsächlich ist gemacht worden, begreiflich finden könnte, wiewohl hier sowenig wie dort ein überzeugender Beweis geführt zu werden vermochte. Wenn eine lange Reihe gut bezeugter geschichtlicher Nachrichten übereinstimmend aussagte, daß der galiläische Apostel Matthäus sein Ev. hebräisch geschrieben habe, so lag es nahe, auch den stark hebraisierenden Stil unsers griechischen Ev. dafür in Anspruch zu nehmen und die in letzterm konstant vorkommenden Worte und Phrasen, welche deutlich an das Semitische erinnern, als die Bestätigung jener Überlieferung anzusehen[2]). Und wenn diejenigen Kritiker (Köstlin, Ewald, Weizsäcker, Keim, Mangold, Holtzmann, W. Grimm, Resch), welche beim dritten Ev. aus der Sprache in der Kindheitsgeschichte und der großen Einschaltung Kap. 9, 51 ff. aramäische Quellen anzunehmen geneigt sind[3]), konsequent sein wollten, so müßten sie auch bei Matthäus aus denselben Spracherscheinungen denselben Schluß ziehen[4]).

---

[1]) Wie Hilgenfeld, Einl. S. 494 will. Gewöhnlich führt man zum Erweise des griechischen Ursprungs auch noch die beiden Onomatopoietica *βαττολογεῖν* und *πολυλογία*, 6, 7 an.

[2]) Vgl. die Übergangspartikel *τότε* (91 mal), *προσέρχεσθαι* = fortfahren (51 mal), *καὶ ἰδού* in der Erzählung = יְהִנֵּה (30 mal), *μέχρι* oder *ἕως τῆς σήμερον* (3 mal), *ἀποστρέφειν* = הֵשִׁיב zurückbringen (2 mal) u. s. w. Über die Hebraismen in der neutestamentlichen Litteratur überhaupt vgl. noch Kaulen a. a. O. S. 50—51.

[3]) Resch, Jahrbüch. f. deutsch. Theol. 1876 S. 670: „In ihrer eigentümlichen Sprache beginnt die große Einschaltung (bei Lukas) in schwerfälligen, den hebräischen Urtext der Logia Matthäi deutlich durchschimmern lassenden Worten: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι . . .*“.

[4]) Schanz, Matthäusev. S. 19.

Achter Abschnitt.

Der griechische Übersetzer des Evangeliums. Zeit und Ort der Übersetzung.

Wer die Übertragung des Ev. in die griechische Weltsprache besorgt hat, ist nicht bestimmt überliefert worden. Der Name des Übersetzers scheint frühzeitig in der Tradition untergegangen zu sein. Darum haben wir über seine Persönlichkeit auch nur Vermutungen. Ob er zu Matthäus in demselben nahen Verhältnisse stand, wie Markus zu Petrus und Lukas zu Paulus, oder ob er wenigstens zu der Zahl der Männer gehörte, die am Pfingstfeste den heiligen Geist empfangen hatten, ob er ferner seit Jahren an dem Werke der christlichen Glaubenspredigt thätigen Anteil genommen und das Ev. mündlich in griechischer Sprache gedolmetscht hatte, ehe er die Übersetzung unternahm[1]), das alles kann recht wohl möglich gewesen sein, aber Geschichtliches ist darüber nicht bekannt. Wurde die griechische Ausgabe des Matthäus, wie unzweifelhaft, seiner Zeit mit dem Namen des Apostels in den Kirchen eingeführt, so hatte der Name des Interpreten auch wenig zu bedeuten; und konnte es geschehen, daß selbst die Verfassernamen zweier kanonischen Bücher im A. T., des Hebräerbriefs und der Apokalypse, zeitweilig unsicher und schwankend wurden, so begreift es sich noch leichter, daß die Tradition verschiedene Namen als Übersetzer des Matthäusev. anführt. Um über „die Treue und Glaubwürdigkeit" der Übersetzung urteilen zu können, ist nicht, wie Baur fordert[2]), die Kenntnis des Übersetzers notwendig. Die Kirche, unter deren Aufsicht und Gutheißung jedenfalls die Übersetzung bewerkstelligt und in Gebrauch genommen wurde, garantierte mit ihrer Auktorität auch deren Richtigkeit und Zuverlässigkeit[3]). Die Frage nach dem Übersetzer ist daher im Grunde genommen mehr von litterarhistorischem als eigentlich theologischem Interesse.

---

[1]) Schegg a. a. O. S. 15—16.

[2]) A. a. O. S. 574.

[3]) Reithmayr, Einl. S. 362: „Man nehme die Vulgata und Peschittho; auch sie galten in der Lesung und Auslegung bei den Lateinern und Syriern dem Originale vollkommen gleich, und niemand erhob weiter Anstand wegen des Übersetzers, ja man fragte kaum danach".

Was nun den geschichtlichen Thatbestand angeht, so beschränken sich die patristischen Nachrichten sämtlich darauf, das Faktum der hebräischen Abfassung unsers ersten Ev. zu berichten, ohne über die andere Thatsache der griechischen Übertragung ein Wort zu verlieren. Sicher ist, daß Eusebius den Übersetzer nicht mehr gekannt und die darüber in Umlauf befindlichen Gerüchte nicht für zuverlässig genug gehalten hat; denn er nennt den Übersetzer des Ev. unbestimmt *τὸν ἐπὶ τὴν Ἑλλήνων φωνὴν μεταβαλόντα αὐτό*[1]). Ausdrücklich gesteht seine Unkenntnis in dieser Hinsicht Hieronymus, der, nachdem er die hebräische Abfassung durch Matthäus bezeugt hat, fortfährt: quod (sc. evangelium) quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est[2]). Bei den Worten „non satis certum" scheint ihm irgend eine Vermutung vorzuschweben, der er aber offenbar keinen Glauben schenkt. Die spätern Angaben, welche bestimmte Namen nennen, beruhen auf bloßen Mutmaßungen. Doch geht soviel aus allen hervor, daß man von jeher den Ursprung des griechischen Ev. in die Apostelzeit verlegte. Eine Nachricht dieser Art enthält die Synopsis s. Scripturae, welche Jakobus, den Bruder des Herrn, als den Übersetzer und Jerusalem als den Ausgabeort des Ev. bezeichnet[3]). Anastasius Sinaita nennt Paulus und Lukas[4]). Im Mittelalter hat man auch dem Apostel Johannes die Übersetzung beigelegt, wie eine Stelle aus Theophylakt ersehen läßt, welcher die Meinung jedoch als bloße Sage referiert[5]). Damit stimmt ein Scholion in zwei griechischen Handschriften[6]) und die Notiz am Schlusse des Ev. in einigen Codices überein[7]). Ein anderes Scholion

---

[1]) Quaest. II ad Mar. ed. Mai I p. 64.

[2]) De vir. ill. c. 3. Cfr. ep. ad Hedib. qu. 4: Mihi videtur evangelistam Matthaeum, qui evangelium Hebraico sermone conscripsit, non tam vespere dixisse quam sero, et eum, qui interpretatus est, verbi ambiguitate deceptum, non sero interpretatum esse, sed vespere.

[3]) Die Stelle siehe oben S. 78.

[4]) Sermo VIII. in Gen.

[5]) Die Stelle siehe oben S. 78.

[6]) *Ἰστέον, ὅτι τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον Ἑβραΐδι διαλέκτῳ γραφὲν ὑπ' αὐτοῦ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐξεδόθη, ἡρμηνεύθη δὲ ὑπὸ Ἰωάννου.* Ev. sec. Matth. edidit Matthaei p. 10.

[7]) *Ἐξεδόθη ὑπ' αὐτοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις μετὰ χρόνους ἢ τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀναλήψεως· ἡρμηνεύθη δὲ ὑπὸ Ἰωάννου (ὑπὸ Ἰακώβου ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου) κ. τ. λ.*

läßt die Wahl zwischen Johannes und Bartholomäus[1]). Alle diese Vermutungen sind ohne geschichtlichen Wert, da den frühern Kirchenschriftstellern durchaus nichts davon bekannt ist. Was neuere Kritiker über den Urheber des griechischen Textes geurteilt haben, liegt auf demselben Gebiete der Konjektur. Wie wenn Orelli vermutete, zwei Schüler des Matthäus hätten die von diesem empfangenen Überlieferungen der eine hebräisch, der andere griechisch aufgezeichnet[2]). Oder wenn Aberle, dessen Ansicht von der Entstehung unsers griechischen Ev. früher besprochen wurde, auf Grund von 2 Timoth 4, 11 dem Markus die Übersetzung beilegen möchte[3]). Eine bloße Vermutung ist endlich auch die Ansicht, welche den Apostel Matthäus selbst zum Übersetzer seines Ev. bestellt. Sie wird schon erwähnt bei Kornelius a Lapide und hat bei einer ganzen Reihe nachfolgender Exegeten bis in die Gegenwart Beifall gefunden[4]). In der That läßt sich nicht leugnen, daß sie viel Wahrscheinliches und Ansprechendes hat. Mochten auch orthodoxe protestantische Exegeten vorwaltend aus dogmatischem Interesse zu dieser Annahme neigen, weil sie auf das griechische Ev. als authentische Apostelschrift sich wollten berufen können, so ist nicht zu verkennen, daß auch sachliche Gründe dieselbe begünstigen. Es will zwar nicht viel sagen, wenn man auf das analoge Beispiel des Josephus hinweist[5]), der seine Geschichte des jüdischen Krieges zuerst aramäisch geschrieben und dann selbst in die griechische Sprache übersetzt haben soll. Denn Josephus konnte, wie Schanz bemerkt[6]), seine Mußestunden, die er unter der Sonne der römischen Gunst genoß, zu solchen schriftstellerischen Leistungen benutzen. Wenn aber derselbe Gelehrte fortfährt, die Apostel hätten

---

[1]) *Ἐξεδόθη ὑπ' αὐτοῦ τοῖς ἐν τῇ ἀνατολῇ Ἑβραίοις ἐν Ἱεροσολύμοις μετὰ χρόνους ἡ τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀναλήψεως· ὕστερον δὲ παρὰ Βαρθολομαίου τοῦ πανευφήμου ἀποστόλου ἑρμηνευθὲν τῇ Ἑλληνίδι διαλέκτῳ, ὡς δέ τινές φασι, ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, οἱ καὶ ἀληθῶς εἰρήκασιν.* Scholz, N. T. Graece I. p. XXX p. 107.

[2]) Selecta patrum ecclesiae capita, 1821 p. 10. Hier könnte von einer Übersetzung gar nicht einmal die Rede sein.

[3]) Einl. S. 36.

[4]) Schwarz, Bengel, Guericke, Tholuck, Olshausen, Lange, Semisch, Thiersch, Ebrard, Bisping, Reischl, Lutteroth, Aßmann, L. Schulze. Schott, Isagoge S. 69, und Delitzsch, a. a. O. S. 11, lassen diese Annahme wenigstens gelten.

[5]) Delitzsch a. a. O. S. 11. Reischl. a. a. O. S. XVI.

[6]) Komm. S. 23.

Nötigeres zu thun gehabt, so muß man denn doch fragen, ob die Übersetzung des hebräischen Ev. in die griechische Weltsprache nicht eine Arbeit von eminenter Wichtigkeit war, für die ein vielbeschäftigter Apostel immerhin noch Zeit finden mußte. Wenn Paulus bei seinen wahrlich nicht geringern apostolischen Arbeiten noch Muße erübrigte, eine lange Reihe apostolischer Sendschreiben abzufassen, so dürfen wir bei Matthäus nicht so unerhört finden, daß er selbst Hand an die Übersetzung legte. Das Bedürfnis der zahlreichen Heidenchristenschaft nach einer evangelischen Urkunde, sowie die Wahrnehmung, daß die Übersetzungsversuche von seiten anderer mehr oder weniger mangelhaft ausfielen, mochte dazu ein hinlängliches Motiv abgeben. Bei dieser Voraussetzung wäre es von selbst klar, warum die Tradition der drei ersten Jahrhunderte von keinem Übersetzer des Ev. etwas weiß noch darüber reflektiert. Es würde sich ferner auf die ungezwungenste Weise erklären, wie das griechische Ev. das hebräische so ausnahmslos verdrängen konnte, wie es allgemein in der christlichen Kirche recipiert wurde und so wenige Spuren einer Übersetzung an sich trägt. Es würde endlich die Annahme an Wahrscheinlichkeit gewinnen, daß unser kanonisches Ev. in mehrfacher Weise vom hebräischen abwich und mehr eine freiere Bearbeitung als strikt wörtliche Übertragung des letztern war. Zu den mannigfachen Modifikationen des hebräischen Textes, welche das verschiedene Bedürfnis der Heidenchristen dem Übersetzer auflegte, war der Apostel selbst an erster Stelle berechtigt und befähigt. Wenn Keil[1]) die Hypothese von Matthäus als dem Übersetzer des hebräischen Ev. deshalb als „unmöglich" bezeichnen zu müssen glaubt, weil sie mit dem selbständigen Verfahren des Evangelisten bei Anführung alttestamentlicher Stellen unvereinbar sei, so glauben wir gerade in dem Falle, daß Matthäus selbst das Übersetzungsgeschäft besorgt hat, die Freiheit im Schriftgebrauche am leichtesten erklären zu können[2]).

---

[1]) A. a. O. S. 28.

[2]) Vgl. den vorhergehenden Abschnitt.

Führte die voranstehende Untersuchung über die Person des griechischen Übersetzers zu keinem sichern Resultate, so müssen wir bezüglich der Frage nach der Zeit und dem Orte der Übersetzung uns gleichfalls mit einem non liquet bescheiden. Ja es waltet hier eine noch größere Unsicherheit ob, wie in Hinsicht der Abfassung des Ev. selbst. Die altkirchlichen Nachrichten kommen darin überein, daß Matthäus von allen Evangelisten zuerst geschrieben habe. Die betreffenden Väterzeugnisse, die wir früher vorgeführt haben[1]), bemerken dies entweder in ausdrücklichen Worten, oder sie geben es indirekt dadurch zu verstehen, daß sie bei der Aufführung der Evangelien Matthäus regelmäßig an erster Stelle nennen. In dieser allgemeinen Zeitbestimmung besteht zwischen den Zeugen der orientalischen und occidentalischen Kirche volle Harmonie. Sobald es aber gilt, für die Abfassung ein bestimmtes Jahr zu fixieren, gehen dieselben nach zwei Seiten auseinander. Das Evangelium selbst enthält keine sichern Angaben darüber. Die Stellen 23, 35; 24, 15; 27, 8; 28, 15 ermöglichen nur eine approximative Zeitbestimmung. Irenäus bestimmt für die Entstehung des Evangeliums die Zeit, wo Petrus und Paulus zusammen in Rom predigten und die dortige Kirche gründeten[2]). Danach wären die Jahre 65—67 für die Abfassung anzunehmen. Bei der großen Auktorität dieses Kirchenvaters und weil derselbe stark 100 Jahre früher lebte, als der Hauptzeuge für die spätere Abfassung, Eusebius, sowie noch aus einigen anderen Gründen fand diese Nachricht die Zustimmung mancher ältern und und neuern Schriftausleger und Kritiker. Hiemit aber scheint die obenerwähnte Angabe des kirchlichen Altertums, daß das Matthäusev. zuerst entstanden sei, nicht verträglich. Da nämlich das Evangelium des Lukas später entstand, als das des Matthäus, aber jedenfalls nicht nach dem Jahre 63, so muß für das erste Evangelium notwendig eine frühere Zeit angenommen werden. Wir werden daher nicht fehlgreifen, wenn wir die Nachricht des Eusebius für die richtigere halten, welcher meldet, daß der Zöllnerapostel sein Evangelium niederschrieb, als er im Begriffe stand, Palästina zu verlassen, um auch andern Völkern die christliche Heilsbotschaft zu

[1]) Vgl. 2. Abschnitt § 5.

[2]) Adv. haer. III, 1 cfr. Euseb. h. e. V, 8, 2, S. 65—66.

bringen[1]). Wenn nun zufolge einer alten Überlieferung die Apostel um das Jahr 42 sich trennten, um ihre Mission an den Erdkreis zu erfüllen, so wird diese Zeit als ungefähre Abfassungszeit des Evangeliums zu gelten haben. In Übereinstimmung hiemit setzen denn auch Eusebius[2]), Theophylakt[3]) und Euthymius Zigabenus[4]) die Abfassung in das Jahr 8 nach der Auffahrt des Herrn. Übrigens darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß die Frage bezüglich der Entstehungszeit des hebräischen Matthäus noch keineswegs definitiv gelöst ist und daß auch jene Kritiker, welche dem Irenäus folgen, sich auf gewichtige Gründe für ihre Ansicht berufen[5]).

Welcher Zeit aber werden wir die griechische Übertragung des Evangeliums zuzuweisen haben? Bei dem Abgange bestimmter positiven Nachrichten und entscheidender innern Gründe läßt sich diese Frage nur aus den Zeitverhältnissen annähernd beantworten. Im allgemeinen darf als sicher hingestellt werden, daß die Übertragung ins Griechische nicht sehr lange nach der hebräischen Abfassung des Evangeliums veranstaltet worden ist. Daß sie unmittelbar nach der Entstehung des Evangeliums falle, wie Goldhagen meinte[6]), läßt sich durchaus nicht erweisen. War, was wir aus den vorhin angeführten Gründen für wahrscheinlich halten, Matthäus selbst der Übersetzer, so gehört der griechische Text noch den Tagen der Apostel an und ist so alt, wie mehrere der übrigen kanonischen Schriften des N. T. und älter als die johanneischen Schriften. Die sprachliche Ähnlichkeit mit dem Markusevangelium ist aus dem Grunde nicht maßgebend für die Zeit der Übersetzung, weil, wie oben gezeigt, immerhin die Möglichkeit einer Benutzung dieses Evangeliums seitens des griechischen Übersetzers des Matthäus anerkannt werden muß. Aus der engen Beziehung der Weissagungen über die Zerstörung Jerusalems und das Weltende hat man den Schluß gezogen, daß die griechische Übertragung wenigstens vor dem Jahre 70 müsse

---

[1]) H. E. III. 24, 6. S. 74.

[2]) Chron. ad ann. 41.

[3]) Praefat. in Matth.

[4]) Comm. ad evv.

[5]) Man sehe die ausführliche Erörterung dieses Gegenstandes bei Schanz, Komm. § 5 und Cornely, introductio special. in sing. N. T. libros, pag. 76 seqq.

[6]) L. c. tom. I. pag. 242.

vollendet worden sein, aber man vergißt dabei, wie Schanz richtig erinnert, daß man damit dem Übersetzer das Recht zu bedeutenden Veränderungen zugestehen würde. Obiges Moment wird dagegen mit vollem Grunde für die Entstehungszeit des Evangeliums überhaupt geltend gemacht und ist für den Beweis, daß diese vor der Zerstörung Jerusalems liege, von entscheidendem Gewichte. Ein indirektes Zeugnis für das hohe Alter des griechischen Matthäus besitzen wir, wie früher ausgeführt wurde[1]), in dem Berichte des Papias über dies Evangelium. Gehören nämlich die Worte ἡρμήνευσε δὲ αὐτὰ κτλ., worin ein stillschweigender Gegensatz zu der später entstandenen authentischen Übersetzung des Evangeliums liegt, höchstwahrscheinlich dem Presbyter an[2]), so muß, da der πρεσβύτερος noch mit den Aposteln Umgang hatte, ja nach dem Berichte des Papias[3]) selbst μαθητὴς τοῦ κυρίου war, an die griechische Übersetzung noch zu Lebzeiten der Apostel oder bald nachher Hand angelegt worden sein. Die Benutzung dieser Übersetzung seitens der ältesten Väter (Barnabas, Clemens, Polykarpus) beweiset gleichfalls wie die allgemeine kirchliche Anerkennung, so auch das hohe Alter derselben. Wie endlich die äußern Ausbreitungsverhältnisse des Christentums frühzeitig das Bedürfnis nach einer Übersetzung des Evangeliums in die griechische Weltsprache hervorriefen, ist schon bei der Exegese des Papiasfragmentes hervorgehoben worden[4]).

Wo werden wir schließlich den Ort der griechischen Übersetzung zu suchen haben? So unbedenklich wir aus innern und äußern Gründen als die Heimat des hebräischen Matthäusevangeliums Palästina, das langjährige Arbeitsfeld des Apostels, vermuten dürfen, werden wir der Angabe der synopsis s. scripturae[5]), das hebräische Evangelium sei von Jakobus, dem Bruder des Herrn und erstem Bischofe von Jerusalem, übersetzt und demgemäß auch in der jüdischen Hauptstadt herausgegeben, wohl nur den Wert einer Sage beilegen können. Auch die Nachricht des Kosmas Indicopleustes, der gleichfalls Jerusalem als Ausgabeort der griechischen Version angiebt, wird nicht mehr zu bedeuten haben. Haneberg meint, zu

[1]) S. 52—53.
[2]) S. 24.
[3]) H. E. III, 39, 4.
[4]) S. 54—55.
[5]) S. 78.

Ephesus sei die Übersetzung bewerkstelligt worden[1]). Mit gleichem Rechte könnte man auch Antiochia, Alexandria oder Rom annehmen. Man sieht, bei dem Mangel an verbürgten Nachrichten kommt man bei dieser Frage über bloße Vermutungen nicht hinaus. —

---

[1]) A. a. O. S. 713, woselbst er sich auf die Unterschriften in mehrern griechischen Handschriften am Ende des ev. Matthaei bei Tischendorf, ed. VIII. zu Kap. 28, 20 beruft.

Berichtigungen.

Seite 29, Zeile 1 von unten, lies אִמְרָה statt אִמְרָה·
„ 56, „ 12 „ oben, lies 1832 statt 1852.
„ 57, „ 19 „ „ lies מִשְׁנָה statt מִשְׁנָה·
„ 83, „ 6 „ unten, lies Reuß statt Reusch.
„ 96, „ 21 „ oben, ist das Komma hinter Ἑβραΐδα zu tilgen.

DATE DUE

JAN 19 2008

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS2575.8 .G54
Die Originalsprache des
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00051 7211